Zygmunt Bauman



Esto no es un diario

PAIDÓS Estado y Sociedad

Zygmunt
Bauman



Esto no es un diario

PAIDÓS Estado y Sociedad

Título original: *This is not a diary*, de Zygmunt Bauman
Publicado en inglés por Polity Press Ltd., Cambridge
Publicado por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

Traducción de Albino Santos Mosquera y Antonio Francisco Rodríguez Esteban

Cubierta de Judit G. Barcina

1ª edición, junio 2012

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
www.paidos.com
www.espacioculturalyacademico.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-2717-9
Depósito legal: B-14087-2012

Impreso en Artes Gráficas Huertas, S. A.
Camino viejo de Getafe, 60 – 28946 Fuenlabrada (Madrid)

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

Sumario

Septiembre de 2010

Octubre de 2010

Noviembre de 2010

Diciembre de 2010

Enero de 2011

Septiembre de 2010

Viernes, 3 de septiembre de 2010

Del sentido y el sinsentido de escribir un diario

Lo confieso: estoy empezando a escribir (son las cinco de la mañana), no tengo ni la menor idea de qué seguirá, si es que sigue algo, ni de por cuánto tiempo seguirá, ni de hasta cuándo necesitaré, desearé y sentiré el impulso de seguir. Y ni la intención ni, menos aún, la finalidad están en absoluto claras. Difícilmente podría dar una respuesta a la pregunta de «¿para qué?». En el momento en que me senté ante el ordenador, no había ningún tema nuevo y candente que rumiar y digerir; ningún libro que escribir ni ningún material antiguo que revisar, reciclar o actualizar; ningún entrevistador o entrevistadora cuya curiosidad hubiera que saciar; ninguna conferencia que tuviera que perfilar por escrito antes de ser pronunciada; ninguna petición, ningún encargo y ningún plazo límite de entrega... En definitiva, no había ni siquiera un lienzo recién montado que hubiera que llenar de contenido, ni un bulto de materia amorfa que moldear y al que dar forma.

Supongo que preguntarse «¿por qué?» es más indicado en este caso que preguntarse «¿para qué?». Causas para escribir hay muchas: larga es la fila de candidatas que aguardan a ser anotadas y seleccionadas. La decisión de ponerse a escribir está, pues, «sobredeterminada», por así decirlo.

Para empezar, no he sabido aprender otro modo de vida más que el de la escritura. Un día sin escribir o anotar algo se me antoja

un día desperdiciado o criminalmente abortado: un deber incumplido, una vocación traicionada.

Además, el juego de las palabras es para mí el más celestial de los placeres. Es un juego del que disfruto con locura, y el goce alcanza su cima cuando, tras barajar y repartir de nuevo las cartas, me llega una mala mano y me veo obligado a devanarme los sesos y a esforzarme de verdad para llenar los vacíos y sortear las trampas. No importa el destino de ese viaje: lo que da sabor a la vida es estar en movimiento y saltar (o derribar) los obstáculos del camino.

Otra causa: al parecer, soy incapaz de pensar sin escribir... Supongo que, antes que escritor, soy lector: hay toda una serie de retazos, fragmentos, partes y pedazos de ideas que pugnan por nacer, cuyos fantasmagóricos (aterradores, incluso) espectros se arremolinan, se amontonan, se condensan y se disipan una y otra vez, y que solo al ser captados y atrapados por nuestros ojos, podemos inmovilizar, fijar y acotar dentro de unos contornos. Y deben escribirse uno detrás de otro para que la idea —redondeada hasta encajar dentro de unos mínimos tolerables— nazca por fin, o para que, en caso contrario, sea abortada o —si ha llegado ya muerta a este mundo— enterrada para siempre.

Por otra parte, aunque me encanta la soledad cuando es voluntaria, detesto la que tengo que sufrir contra mi deseo. Desde que Janina se fue, he llegado a tocar el más abismal fondo de la soledad no querida (si es que esta tiene algún fondo), allí donde se juntan su más acre sedimento de amargura con sus más tóxicos efluvios. El rostro de Janina es la primera imagen que veo al encender mi ordenador de sobremesa, así que desde el momento en que abro el Microsoft Word no hago más que entablar un diálogo. Y dialogando es imposible que me sienta solo.

Como último y no menos importante motivo, sospecho que soy un grafómano por vocación o por formación... un adicto que necesita su dosis diaria para no arriesgarse a padecer los tormentos del

síndrome de abstinencia. *Ich kann nicht anders*. Y esa es probablemente la razón subyacente que hace que la búsqueda de razones resulte tan desesperada e infructuosa como ineludible.

En cuanto a los demás motivos y causas, puedo decir que son ciertamente incontables y que, por lo que yo sé, su número continúa creciendo a diario. Entre los que figuran en un lugar más destacado en este momento, está la sensación cada vez más nítida de que ya he vivido todo lo que tenía que vivir y ya he hecho todo aquello que mis inmoderadamente moderadas capacidades me permitían o me facilitaban hacer, de manera que ya ha llegado la hora de aplicarme a mí mismo la recomendación de Wittgenstein y guardar silencio sobre aquellas cosas de las que no puedo o no sé hablar (diría más: sobre aquellas cosas de las que no puedo o no sé hablar *responsablemente*, es decir, con la convicción genuina de que tengo algo útil que ofrecer al respecto). Y las cosas de las que no puedo hablar coinciden, por desgracia cada vez más, con aquellas de las que, hoy en día, más vale la pena decir algo. Mi curiosidad se niega a jubilarse, pero tampoco puedo hacer nada para que mi capacidad para satisfacer dicha curiosidad (o, cuando menos, para aplacarla y mitigarla) no me abandone: ni siquiera podría engatusarla o tratar de convencerla de que se quedara conmigo. Las cosas fluyen demasiado deprisa como para que propicien esperanza alguna de darles alcance. Por eso las cartas no me deparan ya ningún tema nuevo de estudio, ningún objeto original para un análisis en profundidad que le haga verdaderamente justicia. Y no es ni mucho menos porque escaseen los conocimientos disponibles para tal tarea, sino justamente por lo contrario: porque son tantos que superan y desafían todo intento de mi parte por absorberlos y digerirlos.

Quizás esa imposibilidad de absorción sea producto del envejecimiento y del decaimiento de fuerzas: una cuestión total o principalmente física y biológica, motivada en última instancia por los cambios en el estado de mi propio cuerpo y de mi propia psique

(una hipótesis bastante verosímil y que resulta más creíble aún, si cabe, porque tengo la impresión de que los recursos necesarios para obtener y procesar nueva información, que en mi juventud se presentaban en forma —por así decirlo— de unos pocos billetes de elevado valor monetario cada uno de ellos, se suministran hoy en día en forma de infinidad de pequeñas monedas de cobre, una calderilla tan increíblemente voluminosa y pesada en conjunto como abominablemente limitada en lo que a su poder adquisitivo se refiere, lo que la convierte, por emplear la expresión de Günther Anders, en «supraliminal» para un cuerpo envejecido y una psique que se cansa con facilidad como la mía). Nuestra época destaca por pulverizar todo, aunque nada tan a fondo como la imagen del mundo, una imagen que se ha vuelto tan puntillista como la de la propia época que la está rayendo y reduciendo a polvo.

Tengo la sensación de que este fragmentado mundo de hoy está por fin (y después de tanto tiempo) a la altura de quienes tratan de pintar su retrato. Me viene a la mente una vieja fábula india en la que media docena de personas, tras encontrarse un elefante en su camino, intentan hacerse una idea de la naturaleza del extraño objeto con el que han topado. Cinco de ellas son ciegas y ninguna tiene brazos suficientemente grandes como para alcanzar a tocar y palpar todo aquel animal, por lo que no pueden formarse más que impresiones dispersas del mismo, y resulta que la única que tiene los ojos bien abiertos para verlo es muda... Recuerdo también la advertencia que lanzara Einstein, cuando comentó que, aunque una teoría puede ser demostrada, en principio, mediante experimentos, no hay senda que nos conduzca directamente de los experimentos al nacimiento de una teoría. Eso bien lo sabía Einstein. Lo que nunca se figuró (ni podía haberse figurado) fue el advenimiento de un mundo —y de un modo de vivir-en-el-mundo— compuesto únicamente de experimentos, sin teoría alguna con la que concebirlos ni orientación fiable sobre cómo ponerlos en marcha, cómo continuar con ellos y cómo evaluar sus resultados...

Después de todo, ¿qué diferencia hay entre vivir y dar explicaciones sobre la vida? No haríamos mal en seguir un consejo de José Saramago, toda una fuente de inspiración que he descubierto recientemente. En su propio «casi diario» reflexiona del modo siguiente: «Creo que todas las palabras que vamos pronunciando, todos los movimientos y gestos [...] que hacemos, cada uno y todos juntos, pueden ser entendidos como piezas sueltas de una autobiografía no intencional que, aunque involuntaria, o por eso mismo, no es menos sincera y veraz que el más minucioso de los relatos de una vida pasada a la escritura y al papel».

Pues eso mismo.

4 de septiembre de 2010

De la utilidad de luchar contra molinos de viento

En el umbral de entrada del tercer milenio, Francia, como la mayor parte del planeta, estaba sumida en la incertidumbre. La llegada de la nueva era se había visto precedida (muy en consonancia con los tiempos) por el que tal vez fuera (nunca lo sabremos con seguridad) uno de los engaños más logrados de la historia: el del llamado «efecto 2000», que puso a miles de empresas privadas y organismos gubernamentales, tan serios como realistas y prácticos ellos, así como a millones de sus clientes y usuarios, en un estado de alerta suscitado por el miedo a un aterrador y casi apocalíptico escenario de paralización y muerte de todas las rutinas del planeta Tierra, incluida la de la vida sobre este, en el instante mismo del paso de la Nochevieja al Año Nuevo. Transcurrido aquel momento sin que se consumara el fin del mundo previsto, las empresas de servicios informáticos dieron gracias al cielo por que nada hubiera pasado, contabilizaron tranquilamente los beneficios que aquello les había reportado y el desastre que jamás llegó a acontecer no tardó en ser olvidado, arrinconado como quedó en la endémica-

mente excitable y crónicamente agitada atención del público por otros desastres que *sí* azotaron al planeta (o que se esperaba que lo azotaran en cualquier momento); los que, mientras tanto, no parecían remitir ni (menos aún) desaparecer eran el resquebrajamiento de la confianza popular y el cuerpo que iban cobrando las incertezas que sacudían a la población en general y que tan bien había simbolizado aquel *affair* del «efecto 2000».

Quizás el fin de la civilización informatizada «tal como la conocíamos» no estuviera tan próximo, después de todo, como se había proclamado en el filo final del milenio precedente, pero lo que muy bien podía estar al caer era la expiración de la despreocupación de los años inmediatamente anteriores, expiración que aquella misma proclamación parecía haber presagiado. Uno tras otro, los cimientos habituales de la seguridad se veían sacudidos hasta quebrarse y desmoronarse, decaían las posibilidades de disfrutar de empleos e ingresos fijos, los sólidos lazos y las colaboraciones de antaño se tornaban enfermizos y endebles, muchos faros de fiabilidad presuntamente inquebrantable se derrumbaban o temblaban bajo el peso de sus propias corrupciones, cuando no implosionaban a la vez que la confianza de los navegantes, engañados y extraviados. En cuanto a los gobiernos de quienes se esperaba que devolvieran lo inseguro a su anterior condición de seguridad y que pusieran el desorden en orden, no sabían más que responder con un rotundo y acérrimo «No hay alternativa» a las quejas y las protestas de sus súbditos, cada vez más confundidos y asustados; eso, claro está, si se dignaban en responder en vez de devolver al remitente las peticiones de ayuda («Ayúdenme», «Hagan algo») con un aviso de «Dirección errónea» o «Destinatario desconocido» estampado en el sobre...

Ante un trasfondo de ruidos y silencios como aquellos, las palabras (y los programas televisados que las acompañaron inmediatamente después) de Nicolás Sarkozy, recién nombrado ministro del Interior de Francia (en 2002), sonaron como un mensaje rebosante

del significado justamente correcto en aquel momento (el primer mensaje así en años). El nombramiento —producido tan poco tiempo después del comienzo de lo que muchos creían que iba a ser un milenio (o un siglo, cuanto menos) de incertidumbre— parecía abrir la puerta a un nuevo papel y una nueva estrategia para los gobiernos y las administraciones públicas, así como dar la bienvenida a una época de «gobiernos que escuchan», que seguían así el ejemplo de los bancos, que tentaban por entonces a sus clientes potenciales asegurándoles que les «encanta decirles que "sí"». El nombramiento de Sarkozy prometía la llegada de una época que haría que los poderes fácticos volvieran a ser dignos de confianza y que, a su vez, sus súbditos confiaran de nuevo en que no iban a ser abandonados a su atrozmente escasa suerte (y a sus escuálidos recursos) en su lucha desesperada por encontrar tierra firme bajo sus pies.

El mensaje de Sarkozy fue triple. En primer lugar, había detectado y localizado con exactitud cuál era el semillero de aquella inseguridad que atormentaba a la gente corriente como usted o como yo, ese antro de vicio y esa prolífica fuente de terrores diurnos y pesadillas nocturnas: él la ubicaba, concretamente, en las *banlieues*, nombre genérico con el que los franceses designan los barrios peligrosos y las «malas calles», habitados por personas de aspecto y comportamiento extraños (entiéndase, no como los nuestros) y, por tanto, de costumbres e intenciones que probablemente sean igual de extraños (léase, sospechosos). En segundo lugar, una vez cartografiadas por fin las raíces más profundas de las adversidades e injusticias que a los franceses les ha tocado vivir, nosotros (las personas en el poder, los tipos poderosos) estamos en disposición de «atacar las raíces» del mal y las atacaremos, algo que, en realidad, ya hemos comenzado a hacer (como bien habrán visto por la tele). En tercer lugar, lo que ustedes acaban de ver por televisión (las fuerzas de orden público desplegando su poderío y asaltando al alba las fortalezas del crimen para arrestar y encarcelar a criminales

pasados, presentes y futuros, culpables últimos de esos días de angustia y esas noches de insomnio suyas, señores ciudadanos) es solo un ejemplo, aunque muy gráfico, de lo que es el gobierno en acción, decidido desde un principio a hacerse con la victoria. (En caso de que tanto optimismo desconcierte a los lectores actuales, permítanme recordarles que hablo del año 2002 y que el autor del mencionado mensaje tuvo la fortuna de decirlo entonces, pues, dos o tres años más tarde, el oprobio intrínseco a tal afirmación podría haberse visto más resaltado aún, si cabe, si hubiera declarado algo así como que las acciones gubernamentales «terminan triunfando tarde o temprano, como también terminarán en triunfo las guerras en Irak y en Afganistán».) En resumidas cuentas, que el gobierno cumple lo que promete... o, cuando menos, se ha puesto manos a la obra para cumplirlo.

Ahora estamos en 2010. Con el transcurrir de los años, aquel ministro del Interior se presentó a las elecciones con un programa que prometía dar «muerte a la inseguridad» y fue elegido presidente de Francia (en 2007), así que se mudó de las un tanto humildes dependencias de la Place Beauvau al deslumbrante esplendor del palacio del Elíseo. Y ahora, ocho años después de que aquel mensaje convocara a los franceses y a las francesas a escuchar y tomar nota, ese mismo e idéntico mensaje triple vuelve a ser lanzado (con las bendiciones y el respaldo apasionados del presidente) por Brice Hortefeux, sucesor de Sarkozy en la sede ministerial de la Place Beauvau. Según Denis Muzet, en una información del *Le Monde* de hoy, el sustituto y heredero de Nicolás Sarkozy repitió punto por punto la proeza que en 2002 ya llevara a cabo su jefe y mentor, ampliando su propia jornada laboral hasta las veinte horas diarias y empleando tan impresionantemente extendido horario en aparecer y hacerse ver «donde está la acción». Supervisó personalmente el desmantelamiento de los campamentos de los romaníes, la detención de las personas de allí desahuciadas y su envío de vuelta al lugar «de donde habían venido» (es decir, de vuelta a

su miseria anterior); convocó a los prefectos municipales para que le informaran y para transmitirles instrucciones y llegó incluso a sorprender desprevenidos «sobre el terreno» a algunos de ellos para reprocharles su inactividad y acicatearlos para que se pusieran manos a la obra: para que lo intentaran una vez más, para que se esforzaran una vez más, para que emprendieran una ofensiva de verano (o de otoño, o de invierno, o de cuando fuera) más contra los perpetradores y los culpables de tanto infortunio (conocido por el nombre de «inseguridad») de la gente decente, para que lanzaran una campaña final dirigida a poner fin a otra guerra más que prometía terminar con todas las guerras. ¿Le rondan los monstruos? Empecemos por librarnos de los molinos de viento. ¿Que eso no tiene ninguna lógica? Tal vez, pero, por lo menos, usted sabe ahora que no nos quedamos de brazos cruzados sin hacer nada. Estamos haciendo algo, ¿verdad? ¡Lo han visto por la tele!

Los guerreros franceses que combaten ese sucedáneo de la inseguridad no son los únicos que prometen quemarla en la hoguera utilizando para ello las efigies de los romaníes y los cíngaros. Tienen un estrecho aliado en Il Cavaliere, el caballero que gobierna en la vecina Italia. Da la casualidad de que hoy también se publica en el *New York Times* una crónica firmada desde Italia por Elisabetta Povoledo, donde se explica que el gobierno de Silvio Berlusconi, con los romaníes en mente, aprobó un decreto en 2007 que autorizaba al primer ministro a expulsar a ciudadanos de la Unión Europea que hubieran cumplido ya tres meses de estancia en el país si se demostraba que carecían de los medios necesarios para valerse económicamente por sí mismos; tras aquel, se publicó en 2008 un nuevo decreto que otorgaba al estado nuevos poderes para expulsar a ciudadanos de la Unión Europea por motivos de seguridad pública: si usted es una amenaza para la seguridad pública, podría, debería y (no dude de que) terminará siendo detenido y conducido hasta el aeropuerto más cercano.

Para sacar partido de tan novedosas y fantásticas armas en la guerra declarada contra la inseguridad, hay que asegurarse primero de que los odiados gitanos sean (y, sobre todo, se los vea como) una amenaza de primer orden para la seguridad pública, aunque solo sea para garantizar que la palabra de los poderes fácticos se haga carne de verdad y que las fuerzas de orden público no realicen un despliegue de su poderío en vano. También hay que convertir las propias predicciones en una profecía autocumplida (algo que viene aún más al caso): si usted ha predicho en el *magazine* televisivo matinal que habrá un incendio forestal, proceda de inmediato a rociar gasolina sobre los árboles y a encender cerillas, a ver si al final del día, tanto su fiabilidad como la veracidad de sus palabras quedan perfectamente contrastadas en el *magazine* informativo vespertino. «Cuando se construyen campamentos con autorización municipal», informa Povoledo, suele ser en las afueras de una ciudad, segregados del resto de la población, con unas condiciones de vida muy por debajo de las normales. Eso permite a los gobiernos «sortear la cuestión de la integración, un proceso que implicaría dar a los romaníes unos domicilios y un acceso escolar permanentes». Los gobiernos incitan las sospechas hacia los romaníes basándose en sus inclinaciones nómadas, pero luego son esos mismos gobiernos quienes obligan a los romaníes a seguir siendo nómadas pese a su deseo de sedentarizarse, y son también las autoridades quienes se esfuerzan todo lo que pueden en devolver a quienes ya se han establecido (voluntariamente y desde hace tiempo) a una vida nómada contra su voluntad, a fin de que la sentencia sumaria original de «ambulantes» con la que se descalifica al conjunto de ese grupo étnico pueda quedar final y convincentemente corroborada por las estadísticas o, lo que es lo mismo, por la más indiscutible «realidad de los hechos». ¿Que los romaníes molestan porque se los considera unos mendigos importunos? De acuerdo, asegúrese de que no tengan oportunidad alguna de ganarse «decentemente» la vida. Y a propósito de nuestra alegoría del incendio forestal,

los campamentos provisionales son un riesgo. La semana pasada, en Roma, un niño romaní de tres años murió abrasado al declararse un incendio en la chabola en la que vivía con su familia, en un campamento ilegal próximo al aeropuerto de Fiumicino. A raíz del incidente, el alcalde de Roma, Gianni Alemanno [otro político elegido tras defender un programa electoral de «guerra contra la inseguridad»], dijo que el ayuntamiento comenzaría a desmantelar doscientos campamentos ilegales este mismo mes.

En un destello de clarividencia, poco antes de ser coronada soberana de Reino Unido, la joven, ingenua y franca Victoria anotó en la entrada de su diario correspondiente al 28 de diciembre de 1836:

> Siempre que hay gitanos pobres acampados en algún lugar, invariablemente se les atribuyen los crímenes y robos que acaecen por allí cerca, lo que es vergonzoso, porque, si siempre se los considera unos bandidos, ¿cómo podrán nunca convertirse en buenas personas?

Marx dijo que la historia tiende a repetirse: la primera vez, sucede en forma de drama, y la segunda, en forma de farsa. Esa norma se observó una vez más en el caso de las dos guerras sucesivas declaradas contra la inseguridad por Sarkozy en el transcurso de una década. En la segunda de dichas guerras, Alain Touraine comentó cáusticamente que, muy a diferencia de las multitudes que aplaudieron la declaración de la primera, «nadie cree ahora que los romaníes o gitanos sean responsables de nuestro infortunio». Bien pocos lo creen, es cierto, aunque siempre hay quien se traga el cebo y tarda en escupirlo. Pero aquella campaña de miedo en concreto no se lanzó con la intención de debatir las causas del mal, ni para hacer que la nación se creyera la versión oficial. Touraine da en el clavo cuando apunta que todos aquellos titulares de primera página, todo aquel barullo y todo aquel alboroto público han tenido

lugar «en un escenario apartado de las grandes catástrofes que estamos viviendo». Los efectos de la política al estilo Sarkozy no deben medirse por el número de mentes convertidas (o aferradas todavía) a la moda de culpar a los romaníes, sino por la cantidad de miradas que se han desviado (aunque solo haya sido de manera temporal) de lo verdaderamente relevante para la vida de las personas y para sus perspectivas de futuro, unas miradas que se han apartado también de la valoración del desempeño del gobierno del país en aquellas obligaciones suyas que, según él mismo proclama, legitiman sus prerrogativas, sus pretensiones y, en el fondo, su propia existencia. Medida de este otro (y apropiado) modo, no se puede desestimar la política de estilo sarkoziano diciendo que ha sido un fracaso rotundo sin más. Tampoco está desacreditada, como gráficamente testimonia el creciente número de gobiernos que se apresuran a confeccionar sus propias imitaciones locales y a ponerlas en práctica.

No es probable, comentarán ustedes, que los ojos de una nación se mantengan apartados de estas cosas para siempre, así que, ¿no es necesariamente efímero el respiro que se toman los gobernantes con este modo suyo de actuar? De acuerdo, pero, si me perdonan la pregunta, ¿qué es perdurable en estos tiempos que corren? ¿Queda aún alguna alma cándida que crea en los largos plazos y las soluciones definitivas? El respiro habrá durado bastante (y gracias) si concede a los gobernantes el tiempo suficiente para dar con otra atracción que tenga iguales probabilidades de atraer miradas antes de que estas se dirijan hacia lo que de verdad importa: hacia aquellas cosas sobre las que los gobernantes no pueden ni quieren hacer nada verdaderamente importante.

Hay también otra víctima colateral del gobierno al estilo Sarkozy. Sorprendentemente (aunque no tanto), esa víctima adicional es precisamente el valor que dicha forma de gobernar prometió (y continúa prometiendo) fomentar y honrar: el representado por los sentimientos de protección y seguridad, es decir, por la sensación

de estar protegidos y seguros frente a una suerte adversa. Los franceses tal vez sean ahora más escépticos (o más cínicos incluso) a propósito de la eficacia de las promesas del gobierno y del valor de las ofensivas gubernamentales grabadas en vídeo y televisadas de lo que eran al inicio de la primera de las guerras de Sarkozy, pero lo que sí es seguro es que actualmente están más *asustados* que nunca. Han perdido buena parte de su pasada fe en la posibilidad de mejorar en algo su situación. Están empezando a creer que la inseguridad no va a remitir y que, probablemente, se convertirá en una condición humana normal, y, muy posiblemente, están pensando que los gobiernos de los estados no son un instrumento apto para tratar de alterar un veredicto particular de la naturaleza, la historia o el destino humanos. Planificación o casualidad, lo cierto es que las acciones cuasi bélicas de Sarkozy araron y fertilizaron el terreno para las posteriores cosechas fundamentalistas y tribales... La tierra así labrada y preparada es una tentación para conquistadores aventureros a la que pocos políticos aspirantes al poder serán capaces de resistirse.

Este tipo de gobierno precisa también de unas víctimas *designadas*. En los sucesos noticiados por Denis Muzet y Elisabetta Povoledo, esas víctimas son, claro está, las poblaciones de los romaníes y los sinti. Pero en la política cada vez más al uso, las víctimas (ya sean estas directamente elegidas o «colaterales») no son meros peones en los tableros de ajedrez de otras personas; en los juegos que se escenifican en la actualidad, también son figurantes anónimos y prescindibles, fáciles de reemplazar: individuos supernumerarios de cuya desaparición o marcha ningún jugador (salvo unos pocos espectadores) se dará probablemente cuenta o recordará, y menos aún, llorará y lamentará.

5 de septiembre de 2010

De la eternidad virtual

Un autobús procedente de Tokio descargó a un gran grupo de jóvenes en una playa de Atami, una pequeña localidad turística costera y lugar de encuentro durante los fines de semana para los buscadores de aventuras eróticas de la capital: eso es lo que nos cuenta la edición de hoy de *Yahoo! News*. Hasta allí llegan de Tokio varios autobuses al día, así que ¿por qué uno de ellos mereció que le dedicaran un espacio en un boletín informativo en línea tan leído como ese? Ese autobús en particular trasladaba hasta Atami al primer contingente de jugadores del nuevo juego Love+ para Nintendo, ese vehículo en concreto era la golondrina que anunciaba una larga y rentable primavera para los restauradores y los hoteleros de Atami.

Los jóvenes que se apearon de aquel autobús, a diferencia de otros pasajeros habituales, no prestaron atención a las chicas que, ligeras de ropa, «retozaban insinuantes sobre la arena». Aferrados a las cámaras de sus teléfonos inteligentes o *smartphones* (que iban equipados con *software* de «realidad aumentada»), prefirieron dirigirse a toda prisa hacia el auténtico objeto de su deseo, lo *verdaderamente* importante: las *novias virtuales*, cifradas en un pequeño código de barras adherido al pedestal de la escultura de una pareja de enamorados. El *software* introducido en los teléfonos inteligentes de los chicos les permitía «descifrar» a partir de ese código a la chica (única y exclusiva) de sus sueños virtuales, llevarla de paseo, entretenerla, conquistarla y ganarse su favor siguiendo simplemente las claras e inequívocas reglas especificadas en las instrucciones interactivas en pantalla («con resultados garantizados o le devolvemos su dinero»). Incluso pueden pasar una noche de hotel juntos: besar es una práctica permitida y hasta alentada, aunque, desafortunadamente, el sexo está prohibido de momento: hay aún ciertos límites que ni siquiera la tecnología

más avanzada ha sido capaz de cruzar. Podemos apostar, sin embargo, a que los «tecnogenios» habrán logrado romper ese límite (como tantos otros en el pasado) para cuando haya llegado la fecha de lanzamiento de Love++ o Love2.

En <dbtechno.com>, uno de esos sitios web dedicados a los contenidos tecnológicos serios, donde andan convencidos de que el fin de la tecnología es la satisfacción de necesidades y demandas humanas, no salen de su (muy favorable) asombro: «Love+ es un nuevo juego dedicado al hombre que no lleva bien lo de tener una mujer real en su vida, y en Japón ha triunfado a lo grande», se puede leer allí. En lo que respecta a los servicios ofrecidos, los redactores del sitio se muestran esperanzados: «Para esos hombres que no quieren soportar a una mujer en su vida, la novia virtual tal vez sea la solución».

Otro «nicho de necesidades» que está pidiendo a gritos ser ocupado por algo o por alguien es el detectado por <creamglobal.com>: «Toda una generación que creció con los *tamagotchi*» (juguetes que, por desgracia, ya no están de moda y, por consiguiente, están fuera del mercado) ha desarrollado un «hábito cuidador», una especie de adicción por el cuidado (virtual) de seres (virtuales que están virtualmente) vivos, un hábito que ya no son capaces de satisfacer porque no poseen los artilugios tecnológicos apropiados para darle salida. Necesitan un nuevo aparatito con el que practicar ese antiguo hábito y, a ser posible, de una forma más excitante y placentera (durante un tiempo, al menos). Pero gracias a Love+, se acabaron las preocupaciones: «Para quedarse con la novia, el jugador debe tocar la pantalla táctil de la DS con el lápiz de la consola y así podrán pasear de la mano hasta la escuela, tontear, enviarse mensajes de texto e, incluso, citarse en el patio del recreo para darse un beso a media tarde. Por medio del micrófono incorporado, el jugador incluso puede mantener conversaciones cariñosas, aunque triviales». Nota: la inserción de la conjunción «aunque» no indica necesariamente una lamentación; recordemos que los *tama-*

gotchi no consiguieron convertir la conversación en general (y menos aún la no tan trivial) en un hábito.

En <ChicagoNow.com>, Jenina Nunez se pregunta: «En la era de las citas y la realidad virtual, ¿tan solitarios nos hemos vuelto (y tanto hemos renunciado al amor real, el humano) que estamos dispuestos a cortejar la imagen de la compañera o el compañero perfecto?». Y ella misma aventura una hipótesis en respuesta a esa pregunta: «Empiezo a pensar que Love+, que parece eliminar la necesidad de compañero humano alguno, es un ejemplo claro de hasta dónde está dispuesta a llegar la gente para no sentirse sola...». La suposición sobre la que se sostiene esa respuesta (y que Jenina Nunez, por desgracia, no hizo explícita ni desarrolló) da justo en el clavo. Sí, la revolución que el juego más reciente de Nintendo augura (y que es el secreto de su éxito comercial instantáneo) es la eliminación *por completo* del compañero humano del juego de las relaciones interpersonales. Aunque se trate de algo muy del estilo de la cerveza sin alcohol, la mantequilla desnatada o los alimentos sin calorías, no deja de ser un fenómeno que, hasta el momento, solo se había intentado aplicar de manera cobarde y furtiva o con un estilo torpe, primitivo y poco evolucionado, a lo que para los «cerebritos» y los vendedores de tecnología es el reto supremo y el equivalente más aproximado a la cuadratura del círculo: el ámbito de los lazos, las colaboraciones, las amistades y los amores humanos...

Este juego Love+ es una ambiciosa novedad. Al suministrar sustitutos virtuales (léase asépticos, libres de «ataduras», efectos secundarios, «consecuencias imprevistas» y temores a un secuestro de la libertad futura), apunta a lo más alto: al *futuro en sí*. Ofrece la eternidad en un consumo instantáneo, en el acto. Ofrece una vía para mantener la eternidad a raya y bajo control, así como para detenerla en el momento en que deja de ser agradable y deseada. Ofrece «amor eterno» para empaparse de él y disfrutarlo «a tope» en un breve viaje de autobús hasta Atami y sin necesidad de llevár

solo de vuelta a casa. En palabras de Naoyuki Sakazaki, un hombre de cuarenta y tantos años, «Love Plus es divertido porque la relación prosigue *para siempre*» (la cursiva es mía). Pero bien debía de saberlo él: la campaña de Love+ en Atami comenzó el 10 de julio y había concluido ya para finales de agosto...

De un logro de esta clase solo existe, que yo sepa, un precedente conocido, si bien es cierto que apócrifo e indemostrable. El emperador mogol, el sah Jahan, estaba tan profundamente enamorado de su tercera esposa, Mumtaz Mahal, que, a la muerte de esta, hizo llamar a los más grandes arquitectos de su época para contratar sus servicios y pasó veintiún años supervisando la construcción de un monumento digno del encanto y la belleza de su amada en torno al féretro de esta: el Tāj («corona de edificios») de Mahal. Cuando se hubo grabado el último de los frisos y pulido la ornamentación final, se dice que el sah Jahan pasó inspección a aquella obra maestra y sintió por fin calmada su añoranza amorosa y saciada su nostalgia por aquel amor perdido.

Sin embargo, en aquel momento, una cosa estropeó su deleite (algo que distorsionaba groseramente la armonía y la elegancia de la suprema composición que había ordenado construir): se trataba de la visión de cierto extraño cajón con forma de ataúd ubicado en el centro. Conviene que entendamos que, solo cuando ordenó que retiraran aquella caja de allí, terminó por coronarse de forma auténtica y absolutamente última y definitiva el romance Jahan-Mumtaz.

11 de septiembre de 2010

Del cultivo de las palabras

José Saramago tenía sus dudas acerca de la concesión de entrevistas, compañera de otras muchas costumbres que con tan enérgico entusiasmo se promueven en nuestro tiempo. El 16 de no-

viembre de 2008, tras haber cumplido ochenta y seis años, uno más de los que tengo yo ahora, apuntó: «Me dicen que las entrevistas han valido la pena. Yo, como de costumbre, lo dudo, tal vez porque estoy cansado de oírme». También lo estoy yo... En más de una ocasión, presionado por los entrevistadores para que revelase aquello que ellos creían no saber pero que sus lectores ansiaban conocer, me he sentido humillado a fuerza de repetir lo que «se ha convertido, con el paso del tiempo, en comida recalentada»: descubrimientos que en tiempos estaba ilusionado e impaciente por compartir han pasado a ser para mí soporíferos en su banalidad... «O algo peor —como bien se apresura Saramago a añadir—, cuantas cosas sensatas que he podido decir durante la vida no habrán tenido, a fin de cuentas, ninguna importancia. Y ¿por qué habrían de tenerla?» Conozco bien ese dolor: cuando, a instancias de los entrevistadores, he tratado de recitar mi propio e incomparablemente más diminuto puñado de ideas (otrora) iconoclastas, demasiado a menudo no he visto ni he podido pensar más que en iconos que suponía y esperaba que se hubieran derrumbado hacía mucho tiempo por una pura cuestión de vergüenza y de remordimiento retardado, pero que, sin embargo, continúan devolviéndome el golpe, más feos aún si cabe de como yo los recordaba e igual de confiados en sí mismos (si no más) que en sus años de juventud; ahora me miran arrogantes a la cara, con desprecio, mofa y socarronería...

«¿Hablamos por la misma razón que transpiramos? ¿Solo porque sí?», pregunta Saramago. El sudor, como bien sabemos, se evapora rápidamente o se lava a fondo y, «más tarde o más temprano, llega a las nubes». Quizá sea ese el destino al que, a su propio modo, estén abocadas las palabras.

Y, luego, Saramago recuerda a su abuelo Jerónimo, quien en sus últimas horas, fue a despedirse de los árboles que había plantado, abrazándolos y llorando porque sabía que no volvería a verlos. La lección es buena. Me abrazo a las palabras que he escrito, les

deseo larga vida y recomienzo la escritura en el punto en que la había dejado».

«No hay otra respuesta», añade. Pues que así sea.

13 de septiembre de 2010

De la superpotencia en superquiebra

Hace dos días, Estados Unidos celebró/lloró/regurgitó un nuevo aniversario más del 11-S.

«Los pacifistas estadounidenses no tienen ya que preocuparse más por las "guerras a la carta" —sugería Thomas L. Friedman unos días antes—. Ya no hacemos cosas así. Hoy no podemos permitirnos invadir Granada.» La superpotencia está ahora en superquiebra, opina él, y va derecha a convertirse —y por mucho tiempo— en superfrugal. «América está a punto de aprender una muy dura lección: uno puede endeudarse para alcanzar la prosperidad a corto plazo, pero no para conquistar el poder geopolítico a la larga.»

La de Friedman no es una opinión unánimemente compartida. Hace solo cuatro días, por ejemplo, Hillary Clinton declaró públicamente ante los miembros del Council on Foreign Relations que «Estados Unidos puede ser, será y, de hecho, es» el líder del mundo en el siglo que ahora comienza. Aunque, claro, ¿qué otra cosa iba a decir la jefa de la diplomacia de ese país? Otro de los miembros del gobierno federal, Robert Gates, el encargado de las fuerzas armadas, ha adoptado un tono distinto incidiendo en un aspecto diferente. En concreto, recomienda la inyección de grandes dosis de modestia y realismo en las iniciativas internacionales estadounidenses. No profundiza más en su argumento: parece más bien que confía en que los lectores del *Foreign Affairs* sepan descifrar lo que quiere decir sin necesidad de mayores explicaciones ni pistas.

Las naciones son reacias a aprender y, si aprenden, suelen hacerlo sobre todo a partir de sus errores y transgresiones anteriores, es decir, a raíz de los funerales por sus fantasías del pasado. «En estos momentos en que el Pentágono ha cambiado el nombre de la "Operación Libertad Iraquí" por el de "Operación Nuevo Amanecer", un nombre que sugiere más bien la marca de una crema para la piel o de un líquido lavavajillas» —comenta Frank Rich citando al profesor de Boston, Andrew Bacevich—, un 60 % de los estadounidenses creen (ahora) que la guerra en Irak fue un error y otro 10 % consideran que no merecía la pérdida de vidas de compatriotas, mientras que solo uno de cada cuatro estadounidenses suponen que esa guerra los ha hecho estar más protegidos frente al terrorismo. La estimación oficial del coste del conflicto para los contribuyentes estadounidenses (en el momento actual, en el que el presidente Obama está pidiéndoles que «pasen página» en el tema de Irak) lo sitúa por encima de los setecientos cincuenta mil millones de dólares. Con ese dinero, se mató a unos cuatro mil quinientos estadounidenses y a más de cien mil iraquíes y se envió al exilio, como mínimo, a unos dos millones de habitantes de aquel país; además, se hizo posible que Irán acelerara su programa nuclear «y que Osama Bin Laden y sus fanáticos» hayan gozado de la libertad necesaria «para reagruparse en Afganistán y Pakistán».

Un error conduce a otro. «El mayor legado de la guerra de Irak aquí, en nuestro país —señala Rich— fue sistematizar la falsa ilusión de que los americanos pueden tener lo que quieran a coste cero.» Pues bien, lo que los estadounidenses están aprendiendo ahora, aunque a regañadientes todavía, es que ni siquiera los repugnantes y aborrecibles resultados que obtuvieron en Irak y que jamás habían previsto ni deseado pueden comprarse sin efectuar un enorme desembolso, y que uno de los más odiosos aspectos de tan repulsivos resultados es que estos les hacen quedarse cortos del dinero con el que puede adquirirse todo lo demás (bueno o malo, deseado o temido, placentero o repugnante). «La sinergia cultural

entre la inconsciente irresponsabilidad de la que hicimos gala en Irak y nuestro colapso económico aquí, en nuestro propio país, no puede ser más descarnada», concluye Rich. La guerra del «luchen ahora y paguen después» y la ceguera casi unánime ante sus costes humanos fueron alentadas e instigadas por ese mismo desprecio por la realidad que se observó en el caso de la avalancha de las hipotecas *subprime*, la burbuja inmobiliaria y otros juegos de riesgo de Wall Street. Hoy no estamos más que empezando a calcular y valorar el verdadero balance de los costes de todos esos años de despreocupación, pero, de momento, sabemos que el interés que se prevé que habrá que pagar por la deuda federal habrá ascendido hasta los 516.000 millones de dólares anuales en 2014, una cifra superior al presupuesto del gobierno federal estadounidense, y la mitad de ese dinero deberá ser abonado a inversores extranjeros. Una y otra vez se escuchan voces que expresan el temor al Apocalipsis que se desencadenaría si los acreedores foráneos decidieran vender sus títulos de deuda estadounidense. Tales miedos quedan mitigados (aunque no del todo sofocados) cuando se invoca el propio sentido de la prudencia de esos extranjeros: una venta masiva de dicha deuda haría que en las bolsas de todo el mundo se produjera una devaluación radical de las acciones, por lo que es lógico (y útil) que los acreedores se conformen con la renta constante que les reporta el «pago de esa deuda», al menos, mientras el Tesoro estadounidense pueda arreglárselas para seguir pagando los intereses.

Las otras víctimas colaterales de la temeraria aventura en Irak son la confianza y la credibilidad que inspiraban las dos mitades del sistema de partidos estadounidense, los medios informativos políticos y los gurús, mentes privilegiadas y expertos reputados en general, que (salvo muy escasas y nobles excepciones, acalladas y perseguidas por norma por una mayoría tan vociferante como agresiva) siguieron el juego a los portavoces belicistas de la [illegible]

Pero hay también otra clase de daño colateral que tal vez podría (¿quién puede asegurar que no?) afectar a América durante no se sabe cuánto tiempo, un daño con sus propios cómplices (voluntarios, reacios o involuntarios) aún no reconocidos. «En vez de llevar la democracia y la libertad estadounidenses a Irak —reflexiona Rich—, la costosa guerra que libramos allí no ha hecho más que traer el amargo sabor de la disfunción iraquí a Estados Unidos.» ¿Estará a punto de repetirse (aunque en una versión grotescamente caricaturesca) el «efecto de helenización» que experimentaron los conquistadores romanos, culturalmente absorbidos, engullidos, convertidos, asimilados y reciclados por los derrotados y los conquistados?

13 de septiembre de 2010

De los promedios

> Los estadounidenses no están siendo sinceros consigo mismos a propósito de los cambios estructurales producidos en la economía, unos cambios que han hecho posible que se acumule una fabulosa proporción de la riqueza en el minúsculo vértice superior de la pirámide social, al tiempo que han socavado el nivel de vida de la clase media y han aplastado sin piedad a los más pobres. Ni los demócratas ni los republicanos cuentan con una estrategia viable para modificar radicalmente esta terrible situación.

Esto escribe Bob Herbert en el *New York Times* de hoy. Y sigue:

> Hubo crecimiento de sobra, pero la inmensa mayoría de los beneficios económicos de este fueron a parar (injustamente) a quienes ya ocupaban los escalones superiores. [Robert] Reich (en su nuevo libro, *Aftershock*) cita el trabajo de analistas que han seguido

la evolución desde los años setenta de la cuota cada vez mayor de renta nacional acumulada por el 1 % de personas de mayores ingresos, que, al principio de ese periodo, sumaban entre el 8 y el 9 % de la renta total del país. A lo largo de la década de los ochenta, esa participación subió del 10 al 14 %. A finales de los noventa, pasó del 15 al 19 %. En 2005, sobrepasó el 21 %. En 2007, último año para el que se dispone de datos completos, el 1 % de personas más ricas del país se estaba quedando con el 23 % de toda la renta. Y la décima parte más rica de ese 1 %, que representaba únicamente a un total de 13.000 hogares, recibía ese mismo año 2007 más del 11 % de los ingresos nacionales.

Aprender del pasado, aunque sea de los errores y los abusos propios cometidos, no es fácil. Especialmente, para aquellos que cometieron tales desatinos y desafueros. Hace exactamente un año, Alex Berenson informaba en el *New York Times* de los «pocos cambios habidos en Wall Street». Hoy podría seguramente publicar de nuevo esa conclusión sin variación alguna, aunque, eso sí, con un volumen mucho más voluminoso y pesado de datos y hechos con el que respaldarla. Podría repetir (si acaso, con aún mayor seguridad) que los mayores bancos no se han reestructurado más que en márgenes y que la remuneración de los banqueros (responsables de la catástrofe de hace dos años y no castigados aún por sus delitos y faltas de entonces) ha vuelto a los niveles previos al crac (cuando no los ha superado): los 30.000 empleados de Goldman Sachs (la compañía rescatada de la amenaza de la bancarrota gracias a una ayuda pagada con deuda federal) cobran una media de [illegible] dólares anuales. Según Kian Abouhossein, analista de J. P. Morgan, ocho grandes bancos americanos y europeos pagan al año a sus 111.000 empleados una media de 543.000 dólares. El «sistema», sea lo que sea lo que signifique tal palabra en un escenario tan profundamente desregulado, se ha vuelto si acaso más arriesgado

> Los inversores prestan dinero al sector financiero en condiciones muy favorables. Las instituciones financieras utilizan, a su vez, ese dinero barato para conceder préstamos y realizar operaciones de elevado riesgo. Los bancos se quedan con las ganancias cuando sus apuestas salen bien, pero son los contribuyentes quienes absorben las pérdidas cuando esas jugadas son perdedoras y ponen en peligro todo el sistema.

Los banqueros tienen incluso un término especial para referirse a esa táctica, YMHI: para cuando las apuestas salgan perdedoras, yo «ya me habré ido» (cobrando una jugosa prima, por supuesto, y recibiendo una pensión no ya dorada, sino «de platino», a la altura del más lujoso de los retiros). Esa es la otra cara de la desregulación del mercado laboral que ya ha arrojado a millones de trabajadores y trabajadoras (y que sigue arrojando a muchos a diario) a una pobreza sin perspectivas de futuro o, por emplear la expresión de Peter S. Goodman, a «los desiertos del desempleo».

Es un desierto, sí: lo es para los quince millones de personas despedidas, a tres millones de las cuales se les ha terminado ya la ayuda al desempleo, y para las otras muchas que contemplan desesperadas cómo se encaminan sin tregua a tan apurada situación. En sus vidas, todo ha cambiado hasta volverse irreconocible (no como en Wall Street). Personas a las que se había prometido (de manera fraudulenta, como han podido averiguar ahora) unos ingresos de clase media y a las que se indujo a llevar un nivel de gasto propio de la clase media no tienen en este momento (por primera vez en su vida en el caso de la mayoría de ellas) otra opción más que esperar que la asistencia pública les alargue algún tipo de salvavidas. Pero incluso esa esperanza (la última que les queda) se va volviendo más tenue, afiligranada y gaseosa por momentos. Cuarenta y cuatro estados norteamericanos han recortado las prestaciones sociales públicas a hogares cuyos ingresos totales no estén un 25 % o más por

debajo del límite considerado el umbral oficial de pobreza. Según los cálculos de Randy Abelda, de la Universidad de Massachusetts, una familia de tres miembros solo tiene derecho a la asistencia pública si sus ingresos conjuntos son inferiores a 1.383 dólares mensuales (o, lo que es lo mismo, a 1,5 dólares por persona y día, aproximadamente), aunque, quién sabe, igual al terminar estas líneas, ese límite ha vuelto a descender de nuevo...

La suya es una sociedad de clases, señora, y la suya también, señor, y ténganlo muy en cuenta, si no quieren que su amnesia termine en terapia de choque. También es una sociedad capitalista y accionada por el mercado, uno de cuyos atributos es el ir dando trompicones de una depresión/recesión a otra. Como es una sociedad de clases, reparte los costes de la recesión y los beneficios de la recuperación de forma desigual, aprovechando cualquier ocasión para dotar de mayor firmeza a su columna vertebral: la jerarquía de clases. La hondura de la caída y la duración de la estancia en el hoyo de la ausencia de perspectivas también son diferentes según las clases. Todo depende de cuál sea el peldaño de la escala desde el que usted se haya caído: si era elevado, sus probabilidades de volver a escalar posiciones son también altas. Pero si usted se cayó de uno de los peldaños más bajos, el hecho de que el sol vuelva a brillar en las salas de juntas de las grandes empresas no bastará para acrecentar sus esperanzas. El número de trabajadores empleados tras cada una de las depresiones que van azotando sucesivamente la economía es menor que el registrado antes de que esta se contrajera por última vez. En 2000, momento inicial de la anterior recesión, había treinta y cuatro millones de empleados, pero, posteriormente, ese número no volvió nunca a superar los treinta millones, a pesar de que «la economía volvió a crecer». Y no es de extrañar. Los inversores institucionales están sedientos de «chollos» (negocios que les reporten una rentabilidad rápida por su inversión) y nada sacia más de inmediato y más a fondo su sed que un recorte drástico de nóminas

y plantillas. El desarme y la incapacitación de los sindicatos permitieron cambiar puestos de trabajo estables por empleos ocasionales. Se cree que la automatización es responsable por su parte de la desaparición de unos 5,6 millones de empleos industriales en esta pasada década. Y no hay que olvidar tampoco que muchos puestos de trabajo manuales (y también otros muchos intelectuales) han «emigrado» recientemente a países de salarios bajos y nula sindicalización en Asia y América Latina y que el proceso continúa. En este momento, la duración media del desempleo entre los trabajadores estadounidenses despedidos crece unas dos semanas cada mes que pasa. Los expertos prevén que esa tendencia proseguirá.

Existe la creencia de que las crisis golpean al azar, pero lo cierto es que sus consecuencias (sobre todo, sus consecuencias a largo plazo) dependen de la clase social. La gravedad de las crisis tal vez sea resultado de la intensidad de la desregulación, pero la dureza y la acritud de sus efectos humanos continúan estando firme y tenazmente controladas por el factor de clase.

Me he centrado hasta el momento en la experiencia de Estados Unidos, pero las tendencias que se observan en el resto de nuestro desregulado planeta son muy similares. Como bien señala Margaret Bounting, en una incisiva advertencia dirigida a una sesión que en breve se celebrará en Naciones Unidas,

> [...] al ritmo que se aprecia actualmente, más de mil millones de habitantes del mundo seguirán viviendo en condiciones de pobreza extrema en 2015; la mitad de todos los niños y las niñas de India padecen malnutrición; en el África subsahariana, uno de cada siete niños fallece antes de cumplir cinco años... [L]os objetivos [del milenio] están pasando de largo por los más pobres del mundo... [T]res cuartas partes de la población mundial más necesitada viven actualmente en países de renta media, como India o Nigeria.

Mientras tanto, la «ONU prefiere hablar de desigualdad global antes que de desigualdad dentro de los propios países en vías de desarrollo: en India, pese a su muy celebrado crecimiento económico, apenas ha variado en los últimos veinte años la proporción de población que pasa hambre». La mayoría de miembros y dirigentes de la ONU prefieren no tocar la idea de «equidad» (ni menos aún la de «igualdad») que manejan actualmente.

Continuamos computando medias estadísticas de forma rutinaria, previsible y diligente. Algunos de esos promedios son alentadores; unos pocos son motivo de alegría y justifican incluso cierto grado de autofelicitación, pero otros son considerablemente menos reconfortantes y algunos indican un fracaso atroz e inspiran preguntas para las que no podemos encontrar (ni buscar en serio) buenas respuestas. Pero a diferencia de los promedios, las estadísticas de las víctimas colaterales de la batalla campal y el «sálvese quien pueda» de los mercados (los pobres y los hambrientos marginados del impulso por enriquecerse de los demás y gravemente maltratados por los resultados de ese afán) son rutinaria, invariable, tozuda y monótonamente funestas y deprimentes y, con cada episodio sucesivo de depresión económica, se vuelven progresivamente peores. Como las palabras de Margaret Bounting dan a entender, no se trata de manejar de manera diferente unos fondos de ayuda crónicamente insuficientes. Se trata, más bien, de hacer *política*, pues políticos son el desafío y la tarea que tenemos por delante.

14 de septiembre de 2010

De la multitarea

Desde los albores mismos de la era consumista, la principal preocupación de los expertos en marketing había sido la brevedad del tiempo que los clientes potenciales podían dedicar al consumo:

el tiempo tenía sus límites naturales y no podía estirarse más allá de las veinticuatro horas del día ni de los siete días de la semana. Esa inflexibilidad del tiempo parecía marcar, a su vez, unos límites naturales a la expansión del mercado de consumo.

Ante la imposibilidad absoluta de alargar la duración del día o de la semana, la forma obvia de remediar ese motivo de preocupación consistió en intentar encajar una mayor cantidad de consumo en cada una de las unidades de tiempo disponibles. ¿Cómo? Enseñando a las personas a consumir más de un producto a la vez. La comida y la bebida eran los candidatos más claros para ser amontonados con otras actividades de consumo: uno puede tragar su ración de comida rápida mientras conduce, mientras hace cola para entrar en el teatro o mientras ve una película o un partido de fútbol. Se trataba de algo fácil de hacer: cada uno de los artículos consumidos implicaba órganos distintos del cuerpo y despertaba placeres sensoriales diversos; ninguno de esos productos exigía una concentración mental plena e íntegra y podían consumirse simultáneamente, porque el consumo de uno de ellos solo restaba una fracción ínfima de la intensidad del placer del consumo de otro (el deleite sensual total era quizás un poco menor que la suma de los placeres que cada uno de los bienes consumidos podía llegar a ofrecer por sí solo, cada uno en su momento, pero no había tiempo suficiente que hiciera posible ese consumo por separado). Pero ¿qué pasaba si los bienes ofrecidos implicaban los mismos sentidos y atraían el mismo aspecto de nuestra atención? Uno puede tener música para la hora de comer, para salir a correr, para quedarse dormido o para despertarse... pero ¿se puede escuchar música mientras se escucha otra música?

Parece que, por fin, los mercados de consumo han hallado su propia piedra filosofal. Finalmente, hoy es posible estirar el tiempo más allá de sus límites «naturales». De todos modos (hasta el momento, al menos), solo uno de los múltiples mercados existentes puede sacar partido económico de ese descubrimiento/invención:

el de los aparatos y artilugios electrónicos. Según una investigación recientemente realizada por Ofcom, la «multitarea» mediática ocupa actualmente un 20 % del tiempo total de uso de los medios. Eso significa que el británico medio consigue comprimir 8 horas y 48 minutos de tiempo diario dedicado a los medios en poco más de siete horas de consumo mediático.

Es cierto que, tras ese promedio, se esconden diferencias considerables. El consumo mediático simultáneo es un hábito rutinario para un tercio de los jóvenes de edades comprendidas entre los dieciséis y los veinticuatro años, pero solo para una de cada ocho personas mayores de ese intervalo de edad. Los miembros de la actual generación más joven muestran mucha más habilidad que sus mayores para «embutir» más actividades de consumo mediático en el mismo tiempo: de hecho, saben cómo meter 9,5 horas de consumo de contenidos mediáticos en poco más de 6,5 horas de «tiempo real» y repiten esa proeza de forma rutinaria, día sí y día también. Tal y como los datos compilados por Ofcom sugieren, estos hábitos «multitarea» empezaron a despegar de verdad con la introducción de los teléfonos inteligentes o *smartphones*. Aún no se ha medido el impacto de otras novedades más recientes, pero son muchas las previsiones que apuntan a que estas exacerbarán la mencionada tendencia a la multitarea. Los datos dan a entender que esa aceleración está yendo actualmente más deprisa en los grupos poblacionales de mayor edad: por primera vez, más de la mitad de las personas de más de cincuenta y cinco años tienen instalada en sus casas una conexión de banda ancha, cuya ventaja principal radica, precisamente, en las prestaciones multitarea que aporta. Ver televisión en el ordenador portátil, en el teléfono inteligente (o, posiblemente, también, en el iPad) mientras se usan estos otros dispositivos se ha convertido ya en un hábito compartido por todas las cohortes de edad.

Así describe su propia rutina diaria Krishnan Guru-Murthy, presentador de las noticias de Channel 4 y adicto confeso a los *me-*

dia: «Aparte de mis horas normales de sueño, la mayor parte de mi jornada de trabajo la paso en compañía de un dispositivo de comunicación u otro y puedo entender perfectamente cómo hace la gente para dedicar más tiempo a los medios que horas tiene el día». Desde las seis y media de la mañana, Guru-Murthy se prepara para afrontar su jornada laboral acompañado de la televisión matutina, Radio 4 y diversos sitios web de noticias que consulta en su ordenador, al tiempo que «toquete[a] un iPhone o un BlackBerry para recibir sus notificaciones de Twitter». Va con sus auriculares al gimnasio y ve «un poco la tele» mientras ejercita en la cinta de caminar. En la mesa de su despacho tiene dos ordenadores permanentemente encendidos: uno como área de trabajo; el otro, para seguir las noticias de la tele y para «tuitear». En el camino de vuelta a casa, Guru-Murthy consulta las respuestas más recientes que sus programas han suscitado en Twitter. No es hasta las nueve menos cuarto de la noche cuando se toma por fin (y no necesariamente todos los días) «una hora aproximadamente sin medios». Pero «si mi hijo de cinco años no se ha agenciado el iPad, lo uso yo para consultar cuáles serán las portadas de los diarios del día siguiente antes de meterme en la cama».

Cuando yo era joven, me advertían con frecuencia: «Lo que rápido se aprende, rápido se olvida», pero aquella máxima respondía a otro tipo de sabiduría, la sabiduría de una época que valoraba al máximo el «largo plazo» y en la que las personas que ocupaban la cima social marcaban su posición de privilegio rodeándose de objetos duraderos y dejaban lo fugaz y efímero a los que ocupaban peldaños más bajos en la escala; aquella era una época en la que la capacidad de heredar, mantener, guardar, preservar, legar y, en definitiva, cuidar de cosas se valoraba mucho más que la (entonces vergonzosa, lamentable y lamentada) facilidad de eliminación.

Hoy, sin embargo, muchos de nosotros no aprobaríamos una sabiduría como aquella. Lo que en tiempos fue virtud ha pasado

a ser considerado vicio. En la jerarquía de las habilidades útiles y deseables, el arte de surfear la superficie ha ocupado el lugar del anterior arte de sondear las profundidades. Si el olvido temprano es la consecuencia del aprendizaje rápido, ¡larga vida a ese aprendizaje rápido (breve, momentáneo)! A fin de cuentas, si lo que hay que escribir es el comentario de mañana a los acontecimientos de mañana, de poca ayuda va a servir acordarse de los sucesos de anteayer. Y puesto que la capacidad de la memoria (a diferencia de la capacidad de los servidores) no es ampliable, lo único que hará esa memoria misma será constreñir nuestra capacidad de absorber y acelerar la asimilación de novedades. La multitarea es, pues, doblemente bienvenida: no solo acelera el aprendizaje sino que lo convierte en algo superfluo. Cuando un número elevado de fragmentos inconexos de información excitan nuestros diversos órganos sensoriales al mismo tiempo, lo más probable es que ninguno de ellos profundice lo bastante como para que luego no sean fáciles de erradicar, y, desde luego, la mayoría no dejará una sensación que se prolongue más allá de lo que dure su propia utilidad.

La multitarea es aún más bienvenida cuando no nos exponemos a todos esos surtidores tecnológicos de información con la intención de buscar conocimiento (por breve que sea el uso que le vayamos a dar) sino para dar al material de ellos manado la oportunidad de agradarnos y entretenernos. La posibilidad de olvido instantáneo no nos genera en ese caso molestia *ni* alegría alguna. Simplemente, resulta *irrelevante*. En esas condiciones, nadie tomaría en serio la vieja advertencia («Lo que rápido se aprende, rápido se olvida»), pero tampoco se molestaría nadie en burlarse de ella. Esta sería acogida, muy probablemente, con la más absoluta incomprensión.

19 de septiembre de 2010

Del hecho de que los ciegos guíen a los impotentes

Houellebecq... autor de *La posibilidad de una isla*,* la primera gran y, hasta el momento, inigualada distopía de esta era líquida, desregulada, obsesionada por el consumo, individualizada... Los autores de las más grandes distopías de antaño (vienen al caso Zamiatin, Orwell o Aldous Huxley, por ejemplo) compusieron sus escenarios con los terrores que rondaban a los habitantes del mundo de la modernidad sólida: un mundo de productores y soldados rígidamente reglamentados y obsesionados por el orden. Aquellos escritores aspiraban a que sus mundos imaginados sacaran a sus compañeros en aquel viaje hacia lo desconocido de aquel sopor propio de ovejas que marchaban dócilmente camino del matadero: esa es la suerte que os espera, decían, si no os rebeláis. Zamiatin, Orwell o Huxley, igual que Houellebecq, eran hijos de su tiempo. De ahí que, *a diferencia* del francés, funcionasen como sastres que confeccionaban intencionadamente sus obras a medida: creían en la posibilidad de construir un futuro mejor por encargo y despreciaban la idea de un futuro hecho a sí mismo, por considerarla una burda incongruencia. Les asustaban las mediciones incorrectas, los diseños defectuosos y/o los sastres descuidados, borrachos o corruptos; lo que no llegaron a temer en ningún momento, sin embargo, fue que los talleres de sastrería se fueran a pique y acabaran siendo desmantelados y retirados: no previeron la llegada de un mundo sin modistos.

Houellebecq, sin embargo, escribe desde las entrañas de un mundo en el que los diseñadores ya han desaparecido. El futuro en un mundo así se hace a sí mismo: un futuro de bricolaje que ningún bricomaniaco controla (ni querría ni podría controlar). Desde el momento en que cada uno de ellos y cada una de ellas se estabiliza

* Michel Houellebecq, *La posibilidad de una isla*, Madrid, Alfaguara, 2005.

en su propia órbita, sin que estas nunca lleguen a cruzarse entre sí, los contemporáneos y las contemporáneas de Houellebecq ya no tienen más necesidad de despachadores ni de revisores que la que los planetas y las estrellas pueden tener de planificadores de rutas ni de monitores de tráfico. Son perfectamente capaces de encontrar por sí solos el camino al matadero. Y lo encuentran, como lo encontraron los dos protagonistas principales del relato, con la esperanza (vana, por desgracia, muy vana...) de coincidir durante ese camino. El matadero en la distopía de Houellebecq es también, por así decirlo, una obra de bricolaje, que se hace a sí misma.

En una entrevista con Susannah Hunnewell, Houellebecq no se anda por las ramas y, al igual que hicieron sus predecesores y que hacemos nosotros (e hicieron nuestros antepasados), reformula en un programa de su elección una serie de condiciones que él no ha podido elegir: «Lo que pienso, fundamentalmente, es que nada podemos hacer respecto a los grandes cambios de la sociedad». Siguiendo esa misma línea de argumentación, señala unas pocas frases después que, si bien lamenta lo que está ocurriendo actualmente en el mundo, no le «interesa lo más mínimo retroceder en el tiempo *porque* no cre[e] que eso sea posible» (la cursiva es mía). Si lo que preocupaba a los predecesores de Houellebecq era qué podían ser capaces de hacer los agentes situados en los puestos de mando de los «grandes cambios de la sociedad» para contener la irritante aleatoriedad de las conductas individuales, lo que preocupa a Houellebecq es adónde conducirá esa aleatoriedad en ausencia de puestos de mando y de agentes dispuestos a ejercerlos con un «gran cambio social» en mente. A Houellebecq le inquieta el *exceso* de control y de coacción (compañera esta última leal e inseparable del primero), pues es la *escasez* de ambos la que hace que toda preocupación sea inútil y superflua. Houellebecq nos habla desde un avión sin piloto alguno a los mandos.

«No creo especialmente en la influencia de la política sobre la historia... Tampoco creo que la psicología individual tenga efecto

alguno sobre los movimientos sociales», concluye el autor. Por así decirlo, la pregunta «¿Qué hay que hacer?» queda invalidada y reemplazada por una respuesta enfática («Nadie») a otra pregunta («¿Y quién va a hacerlo?»). Los únicos agentes a la vista son «factores tecnológicos y, a veces, aunque no a menudo, religiosos». Pero bien sabido es que la tecnología es ciega; invierte los términos de la secuencia clásica en la que la acción humana sigue a la intención (esa secuencia que diferencia al agente del resto de cuerpos en movimiento): la tecnología se mueve porque puede moverse (o porque no puede estarse quieta) y no porque desee llegar. Y Dios, además de una inescrutabilidad que deslumbra y ciega a quienes tratan de contemplarlo, representa la insuficiencia de los seres humanos y la inadecuación de estos para la tarea (es decir, la incapacidad de las personas para enfrentarse a las probabilidades adversas y actuar efectivamente conforme a sus propias intenciones). Los impotentes son así guiados por los ciegos: como son impotentes, no tienen otra opción. No, por lo menos, abandonados a sus propios recursos, notoria y pésimamente inadecuados; no sin un piloto que tenga los ojos bien abiertos: un piloto que mire *y* vea. Los factores «tecnológicos» y «religiosos» se comportan de forma asombrosa, como la naturaleza: nunca podemos estar del todo seguros de dónde van a tocar tierra hasta que aterrizan en algún lado. Pero eso solo significa, como diría Houellebecq, que no podemos saber dónde aterrizan hasta que ya no es posible dar marcha atrás.

Houellebecq, de quien cabe elogiar tanto la conciencia que tiene de sus verdaderas posibilidades como su franqueza, pone de manifiesto el nulo valor de las esperanzas en el caso de que alguien sea lo suficientemente tozudo e ingenuo como para tenerlas todavía. La descripción de las cosas, insiste, ya no desemboca en el cambio de estas, y predecir lo que va a suceder ya no conduce a impedir que ocurra. ¿Hemos alcanzado por fin un punto de no retorno? ¿Se ha confirmado el veredicto del fin de la historia que dictara Fukuyama, aun cuando los motivos de su formulación original ha-

yan sido refutados y ridiculizados por la evolución de los acontecimientos?

Yo cuestiono el veredicto de Houellebecq aun estando de acuerdo casi por completo con el inventario de motivos que dice que le han llevado a él. Y digo «casi», porque ese inventario contiene verdad, solo verdad, pero no toda la verdad. Houellebecq ha omitido algo de especial importancia en su explicación y es que precisamente el hecho de que la debilidad de los políticos y de la psicología individual *no* sea *el único factor* al que achacar las sombrías perspectivas de futuro (¡correctamente!) descritas aquí es el que explica por qué el punto al que nos ha llevado la situación hasta el momento *no es* un punto de no retorno.

El desaliento y el derrotismo de Houellebecq derivan de una crisis de la capacidad de acción (o *agencia*) a un doble nivel. En un nivel superior, el del estado-nación, la *agencia* se ha acercado peligrosamente a la impotencia y ello se debe a que el poder, en tiempos atrapado en un estrecho abrazo con la política de estado, se está evaporando en estos momentos hacia la atmósfera global del «espacio de flujos» extraterritorial, muy lejos del alcance de la política estatal, que mantiene su carácter persistentemente territorial. Las instituciones del estado se ven hoy lastradas por la tarea de inventar y proporcionar soluciones locales para problemas producidos a nivel global y, como el poder escasea, esa es una carga que el estado no puede soportar y una tarea que no puede llevar a cabo usando los recursos que le quedan ni dentro del margen menguante de opciones viables del que dispone. La respuesta desesperada —aunque generalizada— a tal antinomia es una cierta tendencia del propio estado moderno a despojarse una por una de las numerosas funciones que le correspondía supuestamente desempeñar (y que, de hecho, desempeñó, aunque con desigual fortuna), al tiempo que sigue fundando su legitimación sobre la promesa del continuado desempeño de las mismas. Las funciones que ha ido abandonando (o a las que ha ido renunciando) sucesivamente son

entonces arrojadas al nivel inferior, el de la esfera de la «política de la vida»: aquel ámbito en el que los individuos son designados para el dudoso cargo de ser sus propias autoridades legislativas, ejecutivas y judiciales fusionadas en una sola. Hoy es de los «individuos por decreto» de quien se espera que conciban y apliquen (con aquellas habilidades y recursos que poseen individualmente) sus propias soluciones individuales a unos problemas generados a nivel social: ese es, en resumen, el significado de la «individualización» actual, un proceso en el que la profundización de la dependencia se oculta, por obra y gracia de un giro de los términos, bajo la apariencia de un «avance de la autonomía». Como en el nivel superior, también en el inferior las tareas son muy disparejas con los medios disponibles y obtenibles para realizarlas. De ahí los habituales sentimientos de desventura e impotencia; de ahí, en definitiva, la experiencia casi planctónica de haber sido condenados de antemano, irreparable e irreversiblemente, a la derrota en una confrontación a todas luces desigual contra unas corrientes de aplastante vehemencia.

Mientras se mantenga la actual distancia abismal entre las colosales presiones recibidas y las exiguas defensas disponibles, aquella no hará más que alimentar y reforzar un sentimiento de impotencia. Ahora bien, esa distancia *no* tiene por qué mantenerse: únicamente parece insalvable cuando proyectamos hacia el futuro la idea de que este será «más de lo mismo» que ya vemos en las tendencias actuales. Y la creencia de que ya hemos alcanzado el famoso punto de no retorno añade credibilidad a tal proyección sin hacerla necesariamente cierta. A fin de cuentas, la inmensa mayoría de distopías terminan convirtiéndose en profecías que se refutan a sí mismas o, al menos, así cabe suponerlo a juzgar por la suerte corrida por los relatos de los mundos imaginados por Zamiatin y Orwell...

21 de septiembre de 2010

De gitanos y democracia

Maria Serena Natale, del *Corriere della Sera*, me sugirió que una posible lectura de las recientes deportaciones de hombres, mujeres y niños romaníes sería interpretarlas como un nuevo caso de la vieja costumbre que tienen las sociedades de expulsar a aquellos elementos que se resisten a ser asimilados y clasificados. Yo coincidí con su suposición. La determinación con la que las autoridades italianas han desterrado a los romaníes, señalé, es una de las innumerables ilustraciones de lo que Norbert Elias bautizó hace medio siglo como la relación entre los *established* (o «asentados») y los *outsiders* (o «forasteros»): un conflicto siempre latente y casi universal. Los «asentados», personas afincadas desde hace algún tiempo en una zona de la ciudad que, de la noche a la mañana, empiezan a cruzarse por las calles con un número creciente de rostros poco familiares, personas vestidas con indumentarias extrañas que se comportan de manera peculiar y que hablan en un idioma o un dialecto incomprensible, en definitiva, rostros de «forasteros» a quienes «nada se les ha perdido aquí». Los «forasteros», personas extrañas, que no son ni amigos ni enemigos y, por consiguiente, resultan impredecibles, lo que suscita preocupación y temor...

Los extraños son peligros porque —a diferencia de los amigos o los enemigos, con quienes sabemos a qué atenernos y cuyas tácticas podemos contrarrestar— es imposible adivinar qué van a hacer, cuál es su respuesta probable a nuestras acciones y cómo deberíamos comportarnos en su presencia para evitar problemas. Como no conocemos el modo de descifrar su conducta y sus intenciones, nos sentimos perdidos, *ignorantes*. Y como no podemos saber con certeza qué debemos hacer para conjurar el posible peligro (ni siquiera podemos saber cuál es el peligro, por lo que nos inclinamos a imaginar lo peor...), también nos sentimos *impotentes*. ¡Y la ignorancia y la impotencia son sensaciones tan indignas y *humillantes*!

Es como si la presencia misma de extraños ofendiera a nuestra dignidad y la negara al mismo tiempo. No me extraña que haya quienes quieran que se vayan, aunque solo sea para recobrar la tranquilidad y el equilibrio mental...

Los políticos están ansiosos por consentir tales antojos. Y se desviven por sacar partido del desasosiego, la incomodidad y la inquietud de los «asentados» ante la presencia de los «forasteros» mostrando que las autoridades sí se preocupan por la seguridad de sus ciudadanos y están dispuestas a protegerlos del peligro. Los romaníes son especialmente susceptibles de recibir ese trato. Son los «sospechosos habituales» más comunes: la encarnación misma de la «extrañeza»... Los romaníes son nómadas que vagan entre los asentados. No están atados a ningún lugar en concreto y, por ello, son libres para desplazarse, vienen y van, recelan de la vida sedentaria y, por consiguiente, a diferencia de otras diásporas, rara vez pasan tiempo suficiente en un sitio como para «convertirse en» una población local, ajustarse a la rutina específica de un lugar, pasar a ser (por así decirlo) una «parte indispensable del paisaje familiar» y disolverse en el entorno tras haber negociado un «modus vivendi» aceptable. Son «extraños perpetuos» en todas partes; se los utiliza, en realidad, como símbolos del desorden, se convierten en «extraños emblemáticos» o en la «extrañeza encarnada», es decir, en la representación más pura de la amenaza que los «extraños» presagian por el hecho de serlo. Vayan a donde vayan en las múltiples poblaciones en las que recalan en sus viajes perpetuos, son portadores de la señal del estigma y de los relatos de sus fechorías (auténticas o supuestas). La lista de acusaciones en su contra crece con el tiempo sin que sea objeto de un contraste y un examen serenos. Son culpables hasta que se demuestre lo contrario, pero no se les da oportunidad alguna de probar su inocencia.

Y hay otro factor que los desfavorece: a diferencia de la mayoría de minorías itinerantes o diaspóricas, los romaníes son molesta y descaradamente visibles en todos los lugares en los que se detienen

un momento (por breve que este sea), pero, al mismo tiempo, son invisibles (o, mejor dicho, están ausentes) en aquellos escenarios donde se crean, se intercambian y se debaten opiniones y donde estas reciben su marchamo de «sentido común». Muy rara es la ocasión en la que los romaníes tienen algún tipo de representación en los gobiernos nacionales o municipales y, además, carecen de una élite culta, literaria y formadora de opinión que dé expresión articulada a su propio punto de vista y lo promueva. Son visibles, pero no se ven. Audibles, pero no se oyen...

Maria Natale me preguntó si hay, de todos modos, diferencias entre los países occidentales y los del este de Europa en cuanto al trato que reciben los romaníes (o *tziganes*, cíngaros). Yo le respondí que la sensación de discriminación adversa es obviamente más dolorosa en países más pobres que en países más ricos: el pastel por repartir es más pequeño en los primeros, por lo que también son menores las probabilidades de tener un nivel de vida digno. Comportándose (o intentando comportarse) de forma tan racional como el resto de nosotros, la enorme cantidad de grupos itinerantes de muy variadas tonalidades de piel, creencias religiosas, idiomas, costumbres o modos de vida preferidos que, a lo largo y ancho del planeta, emprenden viajes en busca de una vía de subsistencia prefieren ir, como es natural, a los países más ricos antes que a los más pobres. En ese sentido, nada de peculiar tiene que los «gitanos» manifiesten una preferencia por «desplazarse a Occidente». En países con un nivel de vida más elevado, son mayores las posibilidades (y más numerosas las oportunidades) de llevar una vida satisfactoria: ¡hasta los necesitados del lugar son más ricos allí! Ser pobre en un país adinerado puede parecer poco menos que un paraíso en comparación con el hecho de vivir hundido en una pobreza sin perspectivas en un país mísero.

Tras haber rescindido su anterior intervención programática (a través del llamado «Estado del bienestar») contra la incertidumbre y la inseguridad existenciales producidas por el mercado y tras ha-

ber proclamado (frente a ese escenario previo) que la tarea suprema de un poder político que se preocupa de verdad por el bienestar de sus súbditos debe ser la supresión de todas y cada una de las restricciones que pudieran pesar sobre el desarrollo de actividades orientadas al lucro particular, los estados contemporáneos se ven obligados a buscar a cambio otros tipos *no económicos* de vulnerabilidad e incertidumbre humanas sobre los que asentar su legitimidad. Ahora han instalado esa fuente de legitimación alternativa en la cuestión de la *seguridad personal*: es decir, en los temores (ciertos o figurados) de posibles *amenazas a los cuerpos, posesiones y hábitats humanos*, ya vengan estas de pandemias o dietas o estilos de vida insanos o de las actividades delictivas y las conductas antisociales de la «infraclase», de los inmigrantes extranjeros o, la más reciente de todas, del terrorismo global.

A diferencia de la inseguridad existencial que emana de los caprichosos mercados (tan real, profusa y obvia que es incompatible con la comodidad o el consuelo), esa otra inseguridad *alternativa* (en la que actualmente se confía para restituir al estado su antiguo monopolio sobre la función de custodio del pueblo) debe ser reforzada artificialmente o, cuando menos, exagerada considerablemente para inspirar un volumen suficiente de temores y para superar en peso y hacer sombra a la inseguridad *de origen económico* (me refiero a esa inseguridad a cuyo respecto la administración estatal casi nada puede —ni está especialmente dispuesta a— hacer), relegándola a una posición secundaria. A diferencia de lo que sucede en el caso de las amenazas que el mercado plantea para la subsistencia y el bienestar de las personas, la gravedad y la extensión de los peligros contra la seguridad personal deben presentarse desde la más negra de las perspectivas, de manera que la *no* materialización de las amenazas anunciadas (o, en el fondo, cualquier catástrofe que resulte menos sobrecogedora de lo inicialmente previsto) pueda ser aplaudida como una gran victoria de la razón gubernamental sobre un destino hostil y como la consecuencia de

la loable vigilancia, atención y buena voluntad de los órganos del estado.

«Culpar a los inmigrantes» (a los extraños, a los recién llegados y, más aún, a los extraños recién llegados) de todas las facetas del malestar social (y, por encima de todo, de esa sensación de *Unsicherheit*, *incertezza*, *précarité*, inseguridad, que nos repugna y nos incapacita) es, en tales condiciones, una tentadora fuente alternativa de legitimación para un gobierno, de ahí que se esté convirtiendo rápidamente en un hábito global. Se vive en un permanente estado de alarma: se proclama la existencia de peligros que acechan a la vuelta de cualquier esquina, que rezuman y se escapan de campamentos de terroristas ocultos tras las fachadas de las escuelas y las congregaciones religiosas islámicas, de *banlieues* pobladas por inmigrantes, de malas calles infestadas de elementos de la infraclase, de «barrios peligrosos» que engendran una violencia endémica, de zonas sin ley de las grandes ciudades, pero también nos acosan en forma de pedófilos y otros delincuentes sexuales sueltos, de molestos mendigos, de bandas juveniles sedientas de sangre, de merodeadores y acechadores... Motivos para tener miedo hay muchos, y es imposible calcular su verdadero número e intensidad desde la óptica de una experiencia personal limitada. Hay, además, otra razón (quizá la más poderosa de todas) para estar asustados: uno no sabe dónde ni cuándo las palabras de advertencia cobrarán cuerpo físico...

Mi interlocutora estaba preocupada por las perspectivas de futuro de la democracia dadas todas estas circunstancias. En relación con ello, yo le traje a colación el artículo de Roger Cohen en el *New York Times* del 20 de septiembre de 2010. Cohen escribía acerca del «declive de la democracia» y explicaba que «no es que haya decrecido el número de naciones con sistemas democráticos sino que la democracia ha perdido su lustre. Hoy es una idea sin brillo». Y los motivos de que eso haya sucedido son múltiples: el sangriento caos provocado por las guerras libradas en Irak y Afganistán en nombre de la democracia ha dañado la reputación de esta. Y más

cuando la contraponemos al régimen estable, eminentemente pacífico y antimilitarista, aunque dictatorial, de China, que tutela un crecimiento económico superior al 10 % anual en su propio país... Cohen llegaba incluso a sugerir que la «dicotomía entre libertad y tiranía se ha vuelto de pronto algo demasiado propio de otra época: la del siglo XX». Para los países liberados de la tiranía comunista, la democracia de corte occidental prometía prosperidad, crecimiento y paz; en todas esas zonas, sin embargo, ha traído mucho menos de lo inicialmente prometido. Y entre las viejas democracias, la situación no es precisamente boyante: Bélgica se encuentra bloqueada en un conflicto que es a todas luces incapaz de resolver; en Israel, la política está saturada de corrupción; en Italia, la democracia se está tornando una parodia de sí misma. El Congreso estadounidense ha quedado inmovilizado por culpa de un punto muerto entre los dos grandes partidos y la única acción que se ve capaz de respaldar o promover es la inacción.

Podría añadir fácilmente más motivos por los que la democracia está perdiendo aceleradamente su, en tiempos indiscutido, atractivo. Está, por ejemplo, el hecho de que, aun siendo supuestamente un campeón destacado de la causa de la democracia a escala mundial, Estados Unidos no tuviera reparo en actuar como líder o cómplice de la desconsideración (igualmente global) hacia los derechos humanos y, en particular, de la resurrección de la tortura en pleno siglo XXI. O el hecho de que las democracias de acá y acullá no lograran evitar que sus respectivas poblaciones se retiraran al refugio de sus esferas privadas y que su ciudadanía diera así la espalda al espacio público y a su deber cívico de ocuparse del bien común y compartido. O el hecho de que las democracias fracasaran estrepitosamente a la hora de proteger a sus propias minorías y el derecho de estas al respeto y a una vida digna. O el hecho de que tampoco cumplieran con su obligación de potenciar la disposición de sus ciudadanos a participar en el diálogo, la comprensión mutua, la cooperación y la solidaridad ininterrumpidos (atributos todos ellos

indispensables y definitorios de la vida democrática). La democracia no puede descansar sobre la promesa del mero enriquecimiento individual. Su más grande y singular rasgo distintivo es el servicio que supuestamente presta a la libertad de todos y todas.

Todo ello es verdaderamente preocupante. Especialmente, en una época como la nuestra, de interdependencia global, que nos enfrenta a un reto sin precedentes: la necesidad de elevar los sacrosantos principios de la convivencia democrática desde el nivel de los estados-nación (al que nuestros antepasados los elevaron en su momento y en el que nos los legaron) al de la humanidad de todo el planeta.

22 de septiembre de 2010

Del retroceso de la confianza y el florecimiento de la arrogancia

Hace ya algún tiempo que la confianza y los tiempos difíciles que esta parece atravesar son foco de atención de diversos boticarios sociales y políticos, preocupados por la pertinacia de las múltiples dolencias que aquejan a sus pacientes y desesperados por la acérrima resistencia que estas ofrecen a los tratamientos y por la ineficacia flagrante de los medicamentos que guardan en las estanterías de sus farmacias. La confianza, según lo que la mayoría de esos boticarios coinciden hoy en creer, es el ingrediente que falta y a cuya ausencia cabe atribuir mucha (quizá la mayor parte) de la actual futilidad de unos regímenes terapéuticos antaño eficaces (unos regímenes que aún hoy se continúan recomendando de forma habitual y que muchos consideran todavía infalibles a pesar de las pruebas crecientes en su contra). Es en la resurrección de esa confianza en la que los curanderos sociales y políticos cifran actualmente sus esperanzas y es a las exasperantemente cortas existencias de confianza a las que hoy achacan habitualmente el continuado fracaso de las medicinas sociales tradicionales.

Que gracias a la confianza se sostienen los órdenes económicos, políticos y sociales y que, en ausencia de ella, estos decaen, es hoy la *doxa* de la ciencia política, la cimentación misma del discurso politológico actual: unos cimientos excavados, rellenados, fraguados y rara vez reconsiderados. Cuando habló ante los participantes en los Rencontres de Pétrarque, celebrados en Montpellier el 19 de julio de 2010, Dominique Schnapper aceptó como axioma —y presentó como hecho indisputable que no precisaba de demostración teórica ni empírica— que ni las prácticas de la vida económica ni la legitimidad de la política («ni, por consiguiente, el orden social, por así llamarlo») «pueden mantenerse sin un mínimo de confianza entre las personas y sin la confianza de las personas en las instituciones». Tras decir esto, la diagnosis de la semiología de las tribulaciones que sufre actualmente la vida económica, política y social era para Schnapper una conclusión cantada: en la «sociedad de desafíos generalizados» en la que vivimos actualmente, «ya no se consideran válidos los argumentos basados en la tradición o en la legalidad». No nos fiamos de tales argumentos, insistía Schnapper (al menos, no como supuestamente lo hacían nuestros antepasados). Y si no nos fiamos, no es de extrañar entonces que nuestros ordenamientos económicos, políticos y sociales chirríen, crujan, renqueen, se destartalen y amenacen derribo. Hubo una pregunta, sin embargo, que nadie formuló: en esa maraña de factores variopintos que ocasionaron tal derrumbe, ¿cuáles fueron el huevo y cuáles fueron la gallina? ¿Y cuáles vinieron antes?

En una entrevista concedida a *Le Monde* y publicada el 21 de septiembre, Pierre Rosanvallon precisa que la sustancia de la confianza y la fe en los agentes estriba en la «habilidad para elaborar hipótesis sobre el comportamiento futuro de estos». Sugiere allí que, en la política de la vieja escuela (bueno, no tan vieja: de apenas hace medio siglo), organizada en torno a grandes partidos políticos, armado cada uno de ellos con ideas bastante arraigadas

y programas harto inflexibles, tal habilidad era relativamente sencilla de practicar y más fácil aún de presuponer. Podríamos asumir, pues, que en la política de la actualidad, convertida cada vez más en un juego de personalidades que vienen y van y cuyas idas y venidas guardan únicamente una pequeña (o incluso nula) relación con las ideas y los programas existentes, no hay certeza que valga a propósito de la conducta futura de los poderes fácticos. A diferencia de los grandes, afianzados y, en buena medida, impersonales partidos de antaño, las parpadeantes y titilantes «personalidades políticas» de hoy no inspiran confianza: no se puede confiar en ellas porque sus jugadas futuras son tan arriesgadas como tambaleantes son los papeles que interpretan y porque es igualmente imposible predecir cuál será el reparto del siguiente acto del drama político.

Loïc Blondiaux sugiere por su parte (en *Le nouvel esprit de la démocratie* [*El nuevo espíritu de la democracia*], 2008) que la responsabilidad de ese nuevo escepticismo de la población en general hacia lo que acontece en los pasillos del poder es atribuible al cada vez más flagrante carácter ilusorio de la participación de los ciudadanos en el proceso político, crecientemente reducida a la elección periódica de «representantes» cuya «representatividad» escapa a los representados desde el momento en que son elegidos y acceden a los cargos en disputa. Pero como bien señaló Bastien François (en *Le Monde* del 22 de julio), poco puede hacerse para reparar esa situación mientras la idea de la responsabilidad de los gobernantes electos ante sus electores no pase del ámbito de la responsabilidad política al de las conductas penalmente punibles. Las personalidades son hoy las que ocupan el lugar de las ideas en el banquillo de los acusados. A todos los efectos prácticos, a menos que los titulares de cargos políticos sean sorprendidos in fraganti aceptando sobornos, haciendo trampas en algún informe de cuentas o tomando parte en tratos ilícitos o escándalos sexuales, tienen total liber-

tad para hacer trizas sus programas electorales con la más absoluta impunidad.

Estos programas son cada vez más superfluos, meros adornos que pocas personas estudian o, de hecho, consideran meritorios de estudio; cualquier pegadizo lema minimalista, del tipo «Confiad en mí» o «Sí, podemos», funcionará muy bien; no se necesitan elaborados programas, gracias. La «voluntad popular», más o menos como el interés de los adictos a la telerrealidad de *Gran Hermano*, está relacionada con (y fijada en) los encantos y el *glamour*, los pecados y las faltas de las personas de la casa, con el ascenso y (más aún) con la caída de estos, con sus entradas y, más aún, con sus deshonrosas eliminaciones y brutales expulsiones, pero apenas lo está con la cotidianeidad del interior de aquel espacio doméstico ni con lo que se produce allí, desechado de antemano por ser considerado un residuo más que un producto útil: cosas o hechos poco memorables y de nula trascendencia salvo para los incondicionales de los concursos televisivos. Algo que va muy en la línea de aquella cita apócrifa que se atribuye a un granjero irlandés: «Ese cerdo no pesa tanto como yo creía, pero tampoco pensaba yo que llegaría a pesar tanto».

Esta es, bien cabe señalarlo, una transformación que era muy de esperar dado el desmantelamiento y la descomposición paulatinos pero constantes de las estructuras sociales y comunitarias que se venían produciendo, así como su sustitución (o cuasi sustitución) igualmente paulatina pero constante por «redes» precarias, caleidoscópicas y mayormente efímeras (configuradas ad hoc e igualmente ad hoc desmembradas, con escaso o nulo aviso previo), que bien están desprovistas de todo potencial ejecutivo, bien renuncian de inicio a reclamar poder ejecutivo alguno para sí. De ello nos informa Hervé de Tellier desde el interior de una de esas redes en la edición de hoy de *Le Monde*: «¡Genial! Tengo un Facebook móvil: cientos de amigos a quienes no conozco me llaman para explicarme trucos con los que nada tengo que ver y que ellos aplican a sus vi-

das, de las que no sé nada». Alain Minc, en *Una historia política de los intelectuales,** ha bautizado esa política de redes con el nombre de @gora...

La intensidad de la certeza adquirida refleja el grado de credibilidad que posee (o se le imputa a) la autoridad de la que se ha obtenido tal certidumbre. La intensidad no puede ser mayor que la credibilidad. Cuando nos ofrecen información para que nos la creamos, nosotros preguntamos de forma casi automática: «¿Quién te ha dicho eso?» o «¿Dónde lo has leído (o lo has oído)?». Rara vez, sin embargo, podemos contar con que las respuestas vayan a proceder de algún lugar cercano a aquellas fuentes que consideraríamos satisfactorias. Hoy resulta más necesaria una autoridad fidedigna que, tal vez, nunca, pero en marcado contraste con esa necesidad, la nuestra no es una época propicia para que tal autoridad se materialice ni, menos aún, para que se consolide y permanezca.

Con el derecho a elegir y el deber de afrontar las responsabilidades que se deriven de las consecuencias de nuestras elecciones que debamos cargar firmemente sobre nuestras espaldas, tal vez seamos más autónomos que nunca, pero también necesitamos como nunca personas bien enteradas de las cosas a quienes podamos creer y de cuyo deseo de ayudarnos a reforzar nuestro derecho y nuestra capacidad de autogobierno nos podamos fiar. Después de todo, como ya previó Alexis de Tocqueville con asombrosa intuición profética, hasta el más grande de los filósofos cree hoy millones de cosas basándose únicamente en la confianza en personas proclamadas (o que se autoproclaman) como *las expertas* en la materia, y hasta los más grandes filósofos son incapaces de comprobar de primera mano la verdad de la mayoría de la información que precisan y a la que tienen que recurrir siempre que piensan o actúan. Más de cien años han transcurrido desde que Georg Simmel llegara a la conclusión

* Alain Minc, *Una historia política de los intelectuales*, Barcelona, Duomo, 2012.

de que los productos de la vitalidad y la creatividad del espíritu humano habían superado ya el punto más allá del cual el mencionado espíritu que los había creado como por arte de magia ya no sería capaz de reabsorberlos y digerirlos. Y desde que Tocqueville escribió aquella apreciación suya, el volumen de información «disponible» para el consumo no ha dejado de crecer exponencialmente. Nunca tantos agentes libres habían estado atados y sostenidos por tantas cuerdas. Nunca tantos de los movimientos de unos agentes autopropulsados habían obedecido a semejante cantidad de tirones y empujones externos, ajenos al control de dichos agentes, que no pueden oponerles resistencia alguna...

Distinguir los movimientos correctos de los incorrectos se ha convertido en una especie de arriesgada lotería. Difícilmente podría ser de otro modo cuando el volumen mismo de información considerado necesario para hacer un movimiento verdaderamente racional (es decir, basado en un conocimiento *pleno* de la situación) es imposible de ingerir. Como la mayoría de los conocimientos disponibles para que los procesemos son de segunda o tercera mano, incluso aquella parte del saber que se prestaría a la ingestión y la asimilación es de una calidad que dista mucho de ser incuestionable. El espectro de hallarnos ante una mentira planea sobre toda verdad que circula en línea o en desconexión; en torno a toda recomendación supuestamente fiable, ronda el fantasma del engaño. Y sin prisa, pero sin pausa, nos vamos resignando y habituando a la insinceridad y la traición, en todos los niveles y condiciones.

La mentira y el engaño no resultan ya escandalosos ni indignantes; tampoco excluimos ya de la vida pública y de mutuo acuerdo a los mentirosos ni a los timadores por el simple hecho de haber quebrado nuestra confianza; «economizar con la verdad», ser «selectivos con los hechos», sesgar o «manipular» las noticias o elaborar informaciones falsas son el pan nuestro de cada día en la política actual. Pocas expresiones de sorpresa (por no decir ninguna)

despierta hoy en día la noticia de que un «estadista» nos haya engañado. Tal vez ridiculicemos a los *spin doctors* que ejercen como asesores de prensa y de imagen de los políticos y nos riamos de ellos, pero, sin su concurso, la política nos resultaría hoy tan inimaginable como un circo sin payasos lo habría sido para nuestros antepasados. El ciclo de mentiras, negación de las mentiras y exposición pública de estas no hace más que inyectar fuerza en el valor de entretenimiento que ya de por sí tienen la política y los políticos actuales: una virtud nada menor en un mundo obsesionado por (y adicto a) el «infotenimiento».

Mi querido Saramago, en la entrada correspondiente al 18 de septiembre de 2008, dio en su *blog* la opinión de que George W. Bush es un vaquero que ha heredado el mundo y ha creído que ponían en sus manos las riendas de un rebaño de ganado. «Él sabe que miente, sabe que nosotros sabemos que está mintiendo, pero, por pertenecer al tipo de comportamiento de mentiroso compulsivo, seguirá mintiendo...» ¡Y no es el único! «La sociedad humana actual está contaminada de mentira como la peor de las contaminaciones morales [...]. La mentira circula impunemente por todas partes, se ha convertido en una especie de otra verdad.» Me permito recordarles que George Orwell ya advirtió de la llegada de esta hace más de medio siglo y la llamó «neolengua»...

Tal y como están las cosas en estos momentos, los llamamientos de los políticos a elevar la confianza suenan tan sospechosos y traicioneros como cantos de sirenas. ¿Por qué íbamos a confiar en las sirenas? ¿No sería más razonable (y, en definitiva, más honesto) seguir el ejemplo de Ulises (como cada vez más personas hacen ya actualmente, tapándose los oídos ante las voces que les llegan desde lo alto)? O, mejor aún, considerando que las sirenas no pueden variar de melodía en mayor medida que los leopardos no pueden cambiar las manchas de su pelaje, ¿no podríamos tratar de rediseñar de verdad la escena pública para que se mantenga fuera del alcance de las sirenas?

Lo admito: es algo más fácil de decir que de hacer, pero creo que vale la pena intentarlo. Y que *hay que* intentarlo. Con urgencia. Aunque solo sea para recuperar nuestra confianza en la posibilidad de la verdad...

29 de septiembre de 2010

Del derecho a enojarse

«La ira está barriendo Estados Unidos», señaló Paul Krugman en el *New York Times* del 19 de septiembre. ¿Acaso la ira no hace precisamente eso, barrer? A fin de cuentas, como él bien nos recuerda, «la pobreza, especialmente la pobreza extrema, se ha disparado durante la crisis económica: millones de personas han perdido su hogar, los jóvenes no pueden encontrar trabajo, los cincuentones despedidos temen no volver a trabajar nunca más». Tras varias décadas de soñar el sueño americano en las calles y las aceras del país del «fin de la historia» y en las plazas de la Disneylandia del futuro tal como las hemos visto por televisión, he aquí un súbito y brutal despertar. La mañana siguiente a una orgía. Suficientes personas tienen motivos suficientes para estar enojadas. Tras el dulce sueño de certeza del «¡Sí, podemos!», un brebaje amargo de confusión e impotencia. «La incertidumbre se impone», apunta Roger Cohen en el *New York Times* del 27 de septiembre. «El rescate federal de Wall Street, combinado con las graves dificultades por las que está pasando una clase media que se esfuerza por seguir adelante con unos ingresos estancados o menguantes, ha agudizado el malestar.» ¿Alguien se sorprendió cuando alguien como Velma Hart, hasta hace poco seguidora entusiasta y militante de Obama, le espetó: «¡Estoy harta de defenderte!»? Como escribe Cohen, el grito de desesperación de Hart «tocó la fibra sensible de la nación porque son muchas las personas que se sienten igual».

Contrariamente a lo que cabría esperar, sin embargo, eso no es lo que tienen en mente Krugman —cuando comenta que «la ira está barriendo Estados Unidos»— ni Cohen —cuando sugiere que la profunda desazón norteamericana ha «degenerado en tribalismo» (político, económico y social)—. Millones de los nuevos sintecho, así como los jóvenes y las personas de mediana edad que carecen de perspectivas laborales, se han mantenido en silencio hasta el momento, y el amplio eco del grito desesperado de Velma Hart parece deberse más al inmenso y mudo páramo social en el que ha reverberado que a un crescendo de las voces de apoyo al mismo. Krugman saca a relucir sus preocupaciones en el título mismo de su artículo de opinión: «Los ricos iracundos». Fue el milmillonario gestor de fondos de inversión Stephen Schwarzman quien comparó a Barack Obama con Hitler en el momento de invadir Polonia porque el primero había privado a los gestores de fondos como él de una vía de escape fiscal. Y fue la revista *Forbes*, verdadera tuba de los más ricos entre los ricos, la que encontró en la política impositiva de Obama reminiscencias «anticolonialistas» keniatas y anunció que, desde ese momento, Estados Unidos viviría bajo la amenaza de ser gobernado «conforme a sueños más propios de un miembro de la tribu de los luo en plenos años cincuenta». Fue asimismo Dorothy Rabinowitz, componente del consejo editorial del *Wall Street Journal*, quien el 9 de junio acusó a Obama de buscar sus ideas en los salones de la izquierda extranjera (en un artículo con un título que lo decía todo: «El extranjero de la Casa Blanca»). El 21 de septiembre, otro barón del mundo de las finanzas, Mort Zuckerman, denunciaba los esfuerzos que la administración federal estaba dedicando a ralentizar la acusada aceleración del ritmo de recuperación de casas impagadas por parte de las entidades acreedoras, e invocaba en apoyo de sus tesis la más ortodoxa profesión de fe de los super ricos: la de que «se debe dejar que los mercados encuentren su propio equilibrio». Cuatro días después, el Instituto Cato lanzaba, con su estentórea y majestuosa voz, un

nuevo ataque frontal contra la política fiscal extranjerizante (¿antiamericana?) de la Casa Blanca reiterando el ya tradicional y sobradamente desacreditado mito de que, a largo plazo, los recortes fiscales en las rentas más altas benefician también a las más bajas. Todo ello, sobre las notas de una coral ensordecedora que va sonando de fondo, a diario, de costa a costa del país, y que nos recuerda, por ejemplo, la trágica suerte corrida por las personas que ganan entre 400.000 y 500.000 dólares al año, que se han encontrado de pronto con que las quieren llevar de vuelta a los niveles impositivos previos a los recortes de Bush, y que perderían con ello un total de 700.000 millones de dólares en números redondos en beneficio de una escuálida hacienda federal (endeudada hasta las cejas). Según ese coro incansable, esas mismas personas se verán seguramente abocadas de ese modo poco menos que a la bancarrota (privando de su generosidad al resto de no tan afortunados mortales) cuando traten de pagar con la renta que les quede los impuestos sobre bienes inmuebles con los que están gravadas sus viviendas exclusivas y abonar al mismo tiempo las matrículas de las escuelas privadas de élite en las que los de su clase pasan su dorada juventud.

«El espectáculo de los estadounidenses acaudalados, las personas más afortunadas del mundo, regodeándose en la autocompasión y la superioridad moral —concluye Krugman—, sería divertido si no fuese por una cosa: es perfectamente posible que se salgan con la suya.» Bien podrían, y lo más probable es que lo consigan, porque «no son como ustedes y yo: tienen más influencia». Esa influencia es la diferencia que marca la diferencia, valga la redundancia. Es su influencia la que, cuando llaman a la nación estadounidense para que esté «dispuesta a hacer sacrificios», les permite referirse en realidad (con impunidad y sin temer ninguna reacción de indignación popular en su contra) a «la gente humilde». Tienen *derecho* a estar airados y pueden dar rienda suelta a su cólera a través de altavoces instalados en las plazas públicas, ante los despa-

chos de los poderes supremos, sin temor alguno a que se les acuse de egoísmo, de resquebrajamiento de la solidaridad, de anarquía, de antiamericanismo ni de tener la mentalidad propia de un miembro de la tribu de los luo.

Octubre de 2010

7 de octubre de 2010

Del derecho a enriquecerse aún más

El crédito no ha estado casi nunca tan barato como ahora en Estados Unidos. La Reserva Federal presta dinero a los bancos a cambio de migajas, a un tipo de interés cercano a cero. Pero eso mismo que constituye un incentivo para que los ricos pidan prestado a fin de hacerse más ricos todavía demuestra ser también un obstáculo para los pobres y los no tan ricos, a quienes ciertamente les encantaría tomar prestado para no hundirse aún más en la pobreza. Una vez más, la operación de «rescate de la economía del país» se traduce en un permiso para que los ricos acrecienten su riqueza. Y en cuanto a los pobres, ¿a quién le importan?

Tal como nos informa Graham Bowley en el *New York Times* del 3 de octubre, son las grandes empresas estadounidenses (Microsoft, Johnson & Johnson, PepsiCo o IBM) las que han empezado a tomar abundantes fondos a crédito. Difícilmente iban a perderse semejante oportunidad de amasar efectivo a coste casi nulo y almacenarlo hasta que llegue el momento en que la economía «regrese a la normalidad», es decir, cuando las inversiones comiencen a reportar de nuevo las rentabilidades correctas y apropiadas. Como señala Richard J. Lane, analista de Microsoft, a una empresa «le resulta actualmente más barato tomar prestado dinero nuevo en el mercado de deuda que recuperar su propio dinero del extranjero». Y, así, los grandes usuarios de dinero que pueden permitírse-

lo toman prestado efectivo para almacenarlo y, si lo ponen de nuevo en circulación, es con la idea de readquirir sus propias acciones o de financiar nuevas fusiones y adquisiciones (hostiles en su mayoría). Son prudentes y no se precipitan construyendo nuevas fábricas o contratando más mano de obra. Hasta el momento, las grandes compañías han acumulado en sus arcas un impresionante tesoro oculto de 1,6 billones de dólares sobre el que asentar sus reales. Y según opina Michael Gapen, economista de Barclay Capital, lo más probable es que tengan intención de usar ese dinero barato (y lo usen) para obtener tecnología sustitutiva de mano de obra y para recortar empleos.

En resumidas cuentas, tampoco ahora se ha producido el tan cacareado «efecto de goteo» (*trickle-down effect*). Hasta el momento, es la consecuencia contraria la que, desgraciadamente, parece haberse hecho efectiva. Según Bowley, los préstamos y créditos a bajo interés «han perjudicado en el fondo a muchos estadounidenses, sobre todo a jubilados cuyas rentas del ahorro han caído en picado» como los tipos de interés en general, hasta niveles muy próximos a cero. Pero los pensionistas que se han visto obligados a consumir anticipadamente una parte significativa de sus ahorros de toda una vida son solo una de las categorías de personas que han sufrido las más aciagas y dolorosas consecuencias tanto del colapso del crédito como de las actuales políticas (tan en boga) de reactivación del mismo. La mayoría (si no la totalidad) de los casi quince millones de personas desempleadas en Estados Unidos (así como el número no precisado de adultos y niños que supuestamente dependían de los salarios e ingresos de esos trabajadores) conforman otra de las categorías. Y aún hay otra compuesta por los pequeños negocios o empresas, pues el crédito barato se resiste tenazmente a «gotear» siquiera hasta ese nivel. Para todas esas categorías, la obtención de préstamos continúa siendo una misión de imponente dificultad que les exige embarcarse en una lucha a contracorriente con muy escasas (por no decir nulas) probabilidades de éxito. Mu-

chos de esos individuos y empresas se enfrentan a la perspectiva de la bancarrota: la mayoría no pueden siquiera soñar con expandirse y crear empleos, lo que arroja más sal a las heridas de los que ya están desempleados (o subempleados). Todas las medidas emprendidas en nombre del «rescate de la economía» se convierten, como tocadas por una varita mágica, en medidas que sirven para enriquecer a los ricos y empobrecer a los pobres.

Mientras escribo estas líneas, la iniciativa de la actual administración estadounidense a la que el Congreso ha opuesto una más que enconada resistencia y contra la que mantiene una lucha más encendida es la derogación de los recortes fiscales para los super ricos aprobados en su momento por George W. Bush (la controvertida suma de los cuales asciende en torno a unos 700.000 millones de dólares). Uno de los inversores de más éxito de todo el mundo, calificado a menudo con el sobrenombre del «legendario inversor Warren Buffet» y clasificado una y otra vez entre las personas más acaudaladas del planeta (según su biografía en Wikipedia, la segunda más rica del mundo en 2009, y actualmente, la tercera), ha anunciado al parecer que «hay una guerra de clases, de acuerdo. Pero es mi clase, la clase rica, la que está librando esa guerra... y la estamos ganando».

Cuánta razón demuestra tener ese legendario inversor...

13 de octubre de 2010

De la multiplicidad de culturas y la tapadera que las cubre a todas

La diferencia cultural es lo que nos separa de quienes se comportan de manera diferente, o, como mínimo, esa definición o explicación (básicamente tácita y aceptada como si de un axioma se tratase) es uno de los pilares más inamovibles tanto de la actual *doxa* científico-social como del sentido común (abominablemente acientífico por el hecho mismo de que es «común»). ¿Aquellas per-

sonas de allí se conducen de un modo distinto a estas de aquí? ¿Aquellas personas tienen más probabilidades, estadísticamente hablando, de correr una suerte distinta que estas de aquí? En ambos casos, la cultura es la causa y, por consiguiente, evidentemente, la explicación. Y el motivo.

Lo «cultural» se aplica, por definición, a los patrones de conducta, a los hábitos o a las actitudes que podrían ser diferentes si las personas que los practican hicieran elecciones distintas. Son atributos «blandos» del *Homo eligens*, el «agente selectivo» o que elige. Pueden adoptarse o abandonarse a voluntad (aun cuando, todo sea dicho, puedan coincidir circunstancias muy adversas que conspiren contra tal posibilidad). Y por consiguiente, en último término, es el agente que adopta esos patrones o hábitos o que renuncia a ellos a quien corresponde la responsabilidad de su presencia o ausencia.

Cuando daba clases en la Universidad Memorial de Terranova hace un cuarto de siglo, leí en el *Globe and Mail*, el principal diario formador de opinión de Canadá, que, según las investigaciones más recientes, la mortalidad entre las personas a quienes se les diagnosticaba algún tipo de cáncer estaba estrechamente relacionada con su nivel de ingresos: el cáncer desembocaba en muerte significativamente menos a menudo entre los ricos que entre los pobres, y en el caso de que el cáncer detectado a los canadienses más ricos terminara finalmente en la muerte del paciente, esta tardaba de media más tiempo en producirse que entre sus compatriotas menos adinerados. Los redactores, con la ayuda de expertos entendidos en la materia, explicaban aquellas estadísticas señalando que las personas pobres fumaban más que las ricas (es decir, que individuos de mayor nivel educativo y, por consiguiente, más prudentes y racionales); no se hacía, sin embargo, mención alguna de factores menos difíciles de abandonar a voluntad que el hábito de fumar, como, por ejemplo, las condiciones crónicas de nutrición y calidad de vida inferiores o la simple ausencia del dinero necesario

para someterse a la terapia más completa posible. Dicho de otro modo, la culpa de que las personas menos acomodadas murieran más a menudo y antes que las más adineradas, en el caso de ser víctimas de un cáncer, era de la «cultura de los pobres», es decir, de los preceptos culturales *elegidos* por las personas pobres. Esa explicación, hasta donde alcanzo a recordar, fue una de las primeras señales del inminente advenimiento de una era de «culturalismo», un tiempo en el que las diferentes suertes corridas por distintas categorías de seres humanos tienden a explicarse (por norma y de forma casi automática) en función de las diferencias entre las elecciones (preferencias, prioridades) que esas diferentes categorías son proclives a hacer, mientras que rara vez se invoca (y menos aún se sopesa seriamente) la posibilidad de que los «dados estén cargados» (o, lo que es lo mismo, que los conjuntos de las opciones disponibles para las distintas categorías —es decir, las posibilidades entre las que los individuos de cada uno de esos grupos tienen capacidad real de elegir— pudieran haber diferido ya de antemano, antes incluso de que surgiera la cuestión de las elecciones individuales).

Hace una semana, Didier y Eric Fassin recordaban en *Le Monde* (en un texto titulado «Miseria del culturalismo») los casos de envenenamiento por plomo descubiertos entre niños franceses, estadounidenses y británicos hace unos años. Los epidemiólogos galos se apresuraron en su momento a anunciar que los casos de esa grave (y, en muchos casos, terminal) enfermedad eran especialmente abundantes en familias procedentes del África subsahariana y ataron cabos de inmediato: en la cultura de la región de Sahel, los niños tienen la costumbre de asir y chupar pedazos del revestimiento de las paredes que se va desprendiendo por el desgaste. Ahora bien, las víctimas de corta edad del envenenamiento por plomo en Estados Unidos parecían concentrarse principalmente entre familias afroamericanas sin conexión alguna con Sahel y que, además, llevaban muchas generaciones afincadas en Norteamérica, ya su propio país. En Gran Bretaña, a su vez, los niños más afecta-

dos por ese tipo de envenenamiento eran de familias llegadas en su momento desde India y Pakistán. Obviamente, si algún parecido había en la incidencia de la enfermedad en aquellos tres países difícilmente podía atribuirse a similitudes importadas de un mismo origen y formación culturales. Los factores comunes a aquellos tres grupos eran evidentemente sociales, no culturales: los miembros de aquellas tres categorías de inmigrantes (recientes o no) vivían en barrios urbanos pobres y residían en viviendas precarias, cuando no ruinosas, desgastadas por el tiempo y olvidadas de la mano de Dios, donde inevitablemente inhalaban a diario el polvo de las pinturas de base plúmbea de las paredes o bebían agua de tuberías de plomo que debían haberse cambiado mucho tiempo atrás.

Desde que los casos del envenenamiento por plomo abandonaron las portadas y los titulares de los periódicos, la tendencia a revestir de una pátina «culturalista» toda una serie de preocupantes problemas sociales convertidos en foco de atención pública ha cobrado, si acaso, aún mayor impulso. Actualmente, el ejemplo más destacado de esa propensión —por ser el más habitual y el que mayor marchamo de «sentido común» ha adquirido— es la interpretación «culturalista» de la correlación estadística entre la incidencia de la delincuencia, la conducta antisocial y el bajo rendimiento escolar juveniles, por un lado, y la concentración de población inmigrante en ciertas zonas urbanas, por el otro. Haciendo, sin duda, caso omiso de la consagrada advertencia de Hume («*Post hoc non est propter hoc*»: «La precedencia no entraña causación»), Hugues Lagrange (autor de *Le déni des cultures* [*La denegación de las culturas*], 2010) o Michèle Tribalat (en *Le Monde* del 14 de septiembre) confunden una secuencia temporal con una conexión causal. Lagrange acusa a las personas negras llegadas desde la región de Sahel de «traer a nuestro universo [urbano] acervos atestados de costumbres lejanas, a menudo rurales y sumamente retrógradas». Tribalat fustiga a (determinados) científicos sociales, colegas suyos, por «ponerse al servicio del antirracismo» optando, al parecer, por

ignorar las diferencias culturales y por echar la culpa a las estructuras sociales de delitos y faltas determinados culturalmente; en otras palabras, los acusa de tapar deliberadamente la desagradable realidad de la irremediable incompatibilidad entre «nuestra» cultura y «sus» culturas.

A juzgar por esa versión, al menos, el «multiculturalismo» (y el «culturalismo» en general), en su esfuerzo por proporcionar un apoyo académico (o, para ser más precisos, una pátina promocional) a la práctica multiculturalista, es en sí mismo un ejercicio de encubrimiento. Lo que intenta tapar y expulsar del debate público es la cruda realidad de la discriminación y la privación sociales.

14 de octubre de 2010

Del «No digan luego que no se lo advertimos»

Esto es algo de lo que tengo que dejar constancia antes de que los titulares de prensa de mañana y los de pasado mañana hagan lo que su función principal (que lo es por mucho que sea más latente que manifiesta) les obliga a hacer: es decir, antes de que borren el mensaje de la memoria humana... Lo que digo que necesita ser registrado y protegido de la extinción es el editorial del *New York Times* de hoy, que lleva por título el muy revelador de «La próxima burbuja».

En él se nos informa de que comprar acciones de empresas de las «economías emergentes» es la última y apasionada moda en Wall Street. Solo este año, Wall Street se gastará 825.000 millones de dólares en la adquisición de ese tipo de títulos (un 42 % más que el año pasado) y el gasto en concepto de compra de deuda de dichas economías emergentes se triplicará hasta alcanzar los 272.000 millones de dólares: dinero todo él ahorrado gracias a la reciente reticencia de Wall Street a invertir en los ya no solventes deudores estadounidenses. Dicho de otro modo, como era de esperar del capital (que

sigue su ben conocida estrategia parasitaria, en busca desesperada de un nueo organismo huésped tras haber matado al anterior), los intrépidosexploradores de Wall Street han descubierto una nueva tierra virgn: una que está aparentemente aún por explotar (o que no está suicientemente explotada) y aprovechar que promete ganancias ráidas y cuantiosas que recoger a toda prisa antes de que los descardamente mal pagados peones de aquellos lugares se endurezcan yexijan sumarse a la orgía consumista en la que sus homólogos nortamericanos o europeos están acostumbrados a regodearse y en la ce pretenden seguir deleitándose mientras puedan...

El autc del editorial reconoce que, pese a los beneficios iniciales que losıabitantes de esos países obtienen con tales compras, las inversione masivas procedentes del exterior

> impulsn al alza el valor de su moneda nacional, lo que potencia las importciones y ralentiza las exportaciones, fomentando al mismo tiempauna rápida expansión del crédito que puede provocar inflación, qe engorda las burbujas de activos y que, por lo general, deja a su pao un abultado rastro de préstamos incobrables. Ese dinero pone pes en polvorosa a la primera señal de problemas, empujando conello a la crisis a los países inicialmente receptores.

Luego, e autor recuerda a los lectores las pautas habituales que probablemete se repetirán de nuevo en este caso, como se repiten sin sorpresa en la vida de todos los parásitos: la llamada «crisis del tequila» de México en 1994, la crisis asiática de 1997, la catástrofe rusa de 199, la debacle brasileña de 1999 o el colapso argentino de 2002. Yoıñadiría también las recientes resacas de Grecia, Irlanda y Letonia...

El automo llega tan lejos como para cuestionar la «prudencia económica»del actual frenesí de Wall Street: «De todos modos, que no cunla el pánico todavía. Los países en vías de desarrollo están en un relativamente buena forma económica y los tipos de

interés en los países ricos se mantendrán seguramente bajos durante años». Por así decirlo, es probable que las ganancias continúen afluyendo sin interrupción a los bolsillos y las cuentas corrientes de los accionistas durante algún tiempo. Lo que preocupa al autor (y debería preocupar a sus lectores) es la posibilidad de que un nuevo *shock* (una repetición de los recientes impagos en Irlanda o en Grecia, por ejemplo) desenmascare la inoperancia de unos órganos concebidos con el propósito (previsto y esperado) de poner frenos al capitalismo antes de que este seque, agote y eche a perder los pastos de los que se alimenta y que lo sustentan, y, en especial, la incapacidad o la reticencia de aquellos a ponerse en serio manos a la obra antes de que sea demasiado tarde. ¿Acaso no son las recomendaciones tranquilizadoras del tipo «que no cunda el pánico» una de las mayores causas de esa incapacidad/reticencia que, una vez y otra, descubrimos a posteriori, cuando el mal ya está hecho, pero que, una y otra vez también, olvidamos sin demora? ¿Cuántas tierras vírgenes habrá que conducir forzadamente a la catástrofe para que rompamos de una vez con esa rutina? ¿O acaso el capitalismo (y los estados y gobiernos que atienden sus necesidades) entraña la imposibilidad misma de aprender?

17 de octubre de 2010

De los dilemas del creer

Los detractores de la religión, dudosos de la deseabilidad de sus usos humanos y del valor de su impacto sobre la vida de las personas, aspiran a despojar a las creencias religiosas de su autoridad recordándonos que —a diferencia del saber secular que nos suministran los «expertos»— se las acepta en virtud de la *fe* y no de la *evidencia*. El supuesto implícito invocado con ese argumento es que el conocimiento basado en la prueba empírica es más fiable que el conocimiento asumido («meramente») por la confianza en la

autoridad de quienes lo proveen, pero el supuesto tácito (aunque no por ello menos decisivo) es que la fiabilidad y la veracidad de una proposición dependen de lo que se presente (y se acepte) como evidencia y, en último término, de «cómo sean realmente las cosas», lo que, a su vez, nos lleva a la pregunta de quién es un portavoz legítimo de la verdad y quién no es más que un farsante. A fin de cuentas, los Evangelios (o, para el caso, también el Antiguo Testamento) incluyen «pruebas empíricas» sobradas de sus mensajes. Jesús, de manera muy parecida a Moisés, convencía a sus testigos de que tenía acceso al saber verdadero y de que, por tanto, tenía razón y era merecedor de toda confianza demostrando su exquisita habilidad para realizar proezas que superaban la capacidad de sus adversarios y difamadores: como Tertuliano observaría algún tiempo después, esa era precisamente la razón por la que había que creerse el relato de las hazañas milagrosas de Jesús, porque eran «absurdas» (en el sentido de asombrosas e increíbles...). Podemos suponer, sin riesgo a equivocarnos, que las personas a las que otras (que daban fe de haber presenciado directamente lo que contaban) narraban el relato de tales demostraciones estaban absolutamente dispuestas (impulsadas incluso por una cierta avidez) a creer lo que oían y a fiarse de los mensajeros. Pero también nosotros, nacidos y criados en la era de la ciencia y la tecnología, estamos dispuestos a creer lo que nos cuentan los científicos y a confiar en ellos, mensajeros de la Ciencia.

Fue Ludwik Fleck, formidable filósofo de la ciencia y la cognición, quien señaló en su momento que la teoría precede a la visión; si a una persona no iniciada (no formada, no adoctrinada) se le pidiera que mirara algo por el microscopio, esta miraría, pero no vería nada. Tendría ante su vista un cúmulo desordenado y sin sentido de manchas de colores que adquirirían forma y significado únicamente si se las ubicara en los huecos preconcebidos de una matriz teórica. Esta tiene que ser preexistente y, por consiguiente, tiene que haber adquirido ya la categoría de axioma que ha dejado

de ser cuestionado y que, en el fondo, ya ni siquiera se percibe como tal. Y eso es algo que solo puede darse como producto de la actuación de unos «colectivos de pensamiento», caracterizados por su propio «estilo de pensamiento» (definido por Fleck como «una percepción dirigida, con una asimilación mental y objetiva correspondiente de lo que ha sido así percibido»), sostenido y continuamente reproducido mediante una comunicación mutua que no cesa: «Una comunidad de personas que intercambian ideas entre sí o que mantienen una interacción intelectual». Según Wojciech Sady, autor de un artículo de 2001 titulado «Ludwik Fleck. Colectivos de pensamiento y estilos de pensamiento», esas comunidades están formadas por «unos relativamente reducidos círculos esotéricos de expertos y por otros círculos exotéricos —mucho más grandes— de profesorado escolar».

> La formación que introduce a una persona en un estilo de pensamiento tiene un carácter dogmático. Los estudiantes alcanzan la competencia aplicando ciertos principios, pero cualquier actitud crítica para con tales principios está descartada. Si no aceptan el conjunto de creencias común a todos los miembros de un colectivo de pensamiento dado y si no dominan ese mismo conjunto de habilidades, no se les admite en la comunidad.

Y añade:

> No hay que entenderlo como un conjunto de *restricciones* que la sociedad impone a nuestras prácticas cognitivas sino como algo que hace *posibles* los actos cognitivos mismos. La palabra «conocimiento» tiene sentido únicamente en relación con un colectivo de pensamiento. Y si, por alguna razón, alguien formula ideas que están más allá de los límites de lo socialmente aceptable en un determinado momento, estas continuarán pasando inadvertidas o siendo objeto de interpretaciones erróneas.

Lo que se deduce de estos comentarios es que las personas que hablan en nombre de la ciencia moderna y defienden la superioridad metodológica de esta sobre las creencias religiosas pasan por alto el hecho de que, en último término, el saber transmitido por los científicos se acepta también sobre la base de la fe y la confianza, ya que quienes aceptan sus conclusiones rara vez tienen la oportunidad (o, siquiera, el deseo) de someter sus creencias a los procedimientos de contraste que la ciencia reclama como marca distintiva propia y como motivo de su superioridad. Lo que se presenta como *episteme* —un saber sistemáticamente contrastado— se acepta y se despliega, en el fondo, del mismo modo que la tan ridiculizada y desdeñada *doxa* —ese conocimiento *con* el que la gente lega (es decir, la que está fuera de los «círculos esotéricos de expertos» y los «círculos exotéricos de profesorado escolar») piensa, pero sin pensar *en* él—, y los expertos y profesores que se someten a la formación y la instrucción consideradas apropiadas, que los certifica como tales, aceptan la corrección de su procedimiento cognitivo de una manera que no es cualitativamente distinta a la de la *doxa*. Los hallazgos *científicos* adquieren su carácter de «obviedad» y de «evidencia» a partir de una larga cadena de actos de *fe* reiterados y reafirmados de forma colectiva. Los acusadores eclesiásticos que llevaron a juicio a Galileo no estaban en realidad tan fuera de lugar cuando le cuestionaron por insistir en que los puntos oscuros que él observaba al aplicar el ojo a la mirilla de su telescopio representaban manchas sobre la superficie del sol... No hacían más que seguir (mucho antes de que Ludwick Fleck lo detectara en el modo de obrar de la ciencia moderna y de que dejara constancia del mismo en su *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*)* el patrón casi universal de «la tenacidad de los sistemas de opinión y de la armonía de las ilusiones». Según la interpretación que de él hizo

* Ludwick Fleck, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza, 1986.

Fleck, ese patrón pasa por convertir en impensable todo aquello que se contradiga con el sistema y en ocultar a la vista general cualquier elemento que no encaje en él; en el improbable caso de que alguna «anormalidad» logre abrirse camino hasta aparecer en nuestro campo de visión, el patrón también supone que esta se explique de un modo que no la haga incompatible con la integridad del sistema.

La verdadera sustancia de la campaña de «secularización» propia de la modernidad era una lucha de poder que tenía por objeto (o por ansiado premio) el derecho a seleccionar entre las diversas fórmulas de legitimación en concurso aquel procedimiento autorizado a reclamar un valor de verdad para sus resultados y a descalificar, en ese mismo acto, las pretensiones de conocimiento de todos los demás procedimientos competidores suyos. Los conflictos entre *episteme* y *doxa* o entre saber empírico y revelado (o, en el fondo, entre conocimiento y fe) testimonian el conflicto de poder existente entre las iglesias oficiales y el mundo académico. Otro modo de expresarlo es diciendo que el proceso de «secularización» se efectuó mediante la redistribución de un recurso tan escaso como es la confianza popular, considerada desde *ambos* lados del frente principal de combate el anhelado objeto en liza de un juego de suma cero.

Hasta el momento, hemos visto a ambos contendientes desplegar armas distintas en una guerra librada por uno y otro bando con idénticos objetivos en mente: ambos compiten por un mismo trofeo, que es el derecho a hablar con autoridad (en último término o, cuando menos, preferentemente, con una autoridad exclusiva, indivisible y no compartida). Desde el lado religioso del frente de combate, han bautizado el juego en el que se enfrentan ambos contendientes con el nombre de monoteísmo; desde el bando de la ciencia, no se ha acuñado aún un nombre (un mecanismo distintivo, necesario para diferenciar ciertos objetos de la plétora de elementos existentes). Hasta el momento, la ciencia no ha tratado tan-

to con displicencia como con negligencia y desatención la posibilidad de que exista una alternativa a ella misma. La intolerancia a priori de la ciencia hacia toda reivindicación alternativa de expresión autoritativa de conocimiento no deja de ser una prolongación laica del monoteísmo, un monoteísmo sin Dios. Inspirados e impulsados ambos por el espíritu de Jerusalén, los dos contendientes están de acuerdo en lo indiscutible de la necesidad de domeñar, frenar, controlar y reprimir el jovial y despreocupado espíritu disoluto de Atenas, que dejaba la verdad para los vaivenes del ágora.

20 de octubre de 2011

De Cervantes, padre de las humanidades...

He aquí el texto del discurso de aceptación del premio Príncipe de Asturias que pronuncié en Oviedo con motivo de la ceremonia de entrega del mismo:

> Alteza Real, señor presidente de la Fundación Príncipe de Asturias, damas y caballeros:
>
> Hay muchas razones para estar inmensamente agradecido por la distinción que me han concedido, pero tal vez la más importante de ellas es que hayan considerado mi obra dentro de las humanidades y una aportación relevante para la comunicación humana. Toda mi vida he intentado hacer sociología del modo en que mis dos profesores de Varsovia, Stanisław Ossowski y Julian Hochfeld, me enseñaron hace ya sesenta años. Y lo que me enseñaron fue a tratar la sociología como una disciplina de las *humanidades*, cuyo único, noble y magnífico propósito es el de posibilitar y facilitar el conocimiento humano y el *diálogo* constante entre seres humanos.
>
> Y esto me lleva a otra de las razones cruciales de mi alegría y mi gratitud: el reconocimiento que han otorgado a mi trabajo proviene de España, la tierra de Miguel de Cervantes Saavedra, autor de la novela más grande jamás escrita, pero también, a través de esa no-

vela, padre fundador de las humanidades. Cervantes fue el primero en conseguir lo que todos quienes trabajamos en las humanidades intentamos con desigual acierto y dentro de nuestras limitadas posibilidades. Tal como lo expresó otro novelista, Milan Kundera, Cervantes envió a Don Quijote a hacer pedazos los velos hechos con remiendos de mitos, máscaras, estereotipos, prejuicios e interpretaciones previas; velos que ocultan el mundo que habitamos y que intentamos comprender. Pero estamos destinados a luchar en vano mientras el velo no se alce o se desgarre. Don Quijote no fue conquistador, fue conquistado. Pero en su derrota, tal como nos enseñó Cervantes, demostró que «la única cosa que nos queda frente a esa ineludible derrota que se llama vida es intentar comprenderla». Eso fue el gran descubrimiento sin parangón de Miguel de Cervantes; una vez hecho, jamás se puede olvidar. Todos quienes trabajamos en las humanidades seguimos el camino abierto por ese descubrimiento. Estamos aquí gracias a Cervantes.

Hacer pedazos el velo, comprender la vida... ¿Qué significa esto? Nosotros, seres humanos, preferiríamos habitar un mundo ordenado, limpio y transparente donde el bien y el mal, la belleza y la fealdad, la verdad y la mentira estén nítidamente separados entre sí y donde jamás se entremezclen, para poder estar seguros de cómo son las cosas, hacia dónde ir y cómo proceder. Soñamos con un mundo donde las valoraciones puedan hacerse y las decisiones puedan tomarse sin la ardua tarea de intentar comprender. De este sueño nuestro nacen las *ideologías*, esos densos velos que hacen que miremos sin llegar a ver. Es a esta inclinación incapacitadora nuestra a la que Étienne de La Boétie denominó «servidumbre voluntaria». Y fue el camino de salida que nos aleja de esa servidumbre el que Cervantes abrió para que pudiésemos seguirlo, presentando el mundo en toda su desnuda, incómoda, pero liberadora realidad: la realidad de una *multitud de significados* y una irremediable *escasez de verdades absolutas*. Es en dicho mundo, en un mundo donde la única certeza es la *certeza de la incertidumbre*, en el que estamos destinados a intentar, una y otra vez y siempre de forma inconclusa, comprendernos a nosotros mismos y compren-

der a los demás, destinados a comunicar y de ese modo, a vivir el uno *con* y *para* el otro.

Esa es la tarea en la cual las humanidades intentan ayudar a nuestros conciudadanos; al menos, es lo que deberían estar intentando, si desean permanecer fieles al legado de Miguel de Cervantes Saavedra. Y por eso estoy tan inmensamente agradecido, Alteza y señor presidente, por distinguir mi trabajo como una contribución a las humanidades y a la comunicación humana.

30 de octubre de 2010

De una guerra de desgaste más (2010-...)

Los periódicos de hoy traen otra ración de noticias sobrecogedoras, de aquellas que nos hielan la sangre y nos destrozan los nervios. Dos mujeres yemeníes sin identificar lograron enviar por correo dos nuevos tipos de armas «altamente sofisticadas», esta vez, tan hábilmente ocultadas en una impresora informática y en un cartucho de impresión que ninguno de los sofisticados detectores por rayos X instalados en los grandes (y no tan grandes) aeropuertos de todo el mundo podrían haberlos localizado. (El cómo demonios fueron descubiertas y desactivadas a pesar de ello es algo que quienes emitieron el comunicado de prensa que informaba de la noticia no explican; es misión nuestra, de quienes estamos situados en el extremo receptor del canal comunicativo, asumir que un logro como el de destapar tan astuto complot solo puede ser atribuido a la perspicacia sobrehumana y a la vigilancia sin descanso de los agentes de seguridad, al igual que el descubrimiento de las armas de destrucción masiva de Sadam Husein, las «bombas sucias», las «bombas líquidas» y el resto de artilugios pérfidamente criminales añadidos al arsenal de los terroristas en general.)

Los primeros comentarios al respecto se están centrando en la posible repercusión de tan espectacular anuncio para las inmi-

nentes elecciones al Congreso federal estadounidense coincidentes con la mitad del periodo de mandato presidencial. ¿Cómo reaccionará Obama a la noticia? ¿La destacará o le restará importancia? Yo no sé las respuestas y, sinceramente, no estoy especialmente interesado en descubrirlas ni en tratar de adivinarlas. De una cosa, sin embargo, sí que estoy seguro, y es que, según ha optado por expresarlo el *New York Times* de hoy, «el frustrado complot de los paquetes ha sido un recordatorio aleccionador para las autoridades de todo el mundo de que no hay nada como dar una rápida respuesta a una información de inteligencia obtenida e interpretada a tiempo» (como si hiciera falta recordar algo así a las autoridades o como si estas desearan que las aleccionaran...). Pronto se diseñarán y empezarán a aplicarse un torrente de novedades: nuevas medidas de seguridad, nuevas técnicas de espionaje apoyadas en dispositivos tecnológicos de reciente producción y un «nuevo y mejorado» régimen de controles y registros aeroportuarios. Para pagar todas y cada una de esas medidas (es decir, los nuevos encargos que llenarán los libros de pedidos de las empresas de seguridad), habrá que practicar nuevos agujeros en los presupuestos estatales y en las partidas inicialmente previstas para cubrir las urgentes necesidades sociales, culturales y educativas que toda nación tiene. Se han interceptado dos bombas «altamente sofisticadas». Para incautar las tan numerosas como incontables réplicas de tales artefactos todavía por producir, será preciso contar con millones de aparatos nuevos y «más altamente sofisticados aún» y con millares de personas que los hagan funcionar. Como siempre ha ocurrido desde que se descubrió que el gasto en seguridad es autopropulsado —una constatación que está demostrando ser actualmente la más fundamental y duradera herencia de la guerra fría—, el remedio será infinitamente más oneroso que la enfermedad.

No solo los generales tienen siempre tendencia a librar la guerra de la victoria final. La actual «guerra contra el terrorismo» (y me

disculpo por adoptar ese oxímoron a falta de otra denominación aceptada que sea públicamente reconocible) es, en ciertos aspectos cruciales y fundamentales, una reedición de esa guerra fría anterior. Los combatientes, las armas y los modos de acción militar han cambiado, pero no la *doxa* estratégica, la lógica ni, por encima de todo, el mecanismo incorporado de autoescalada exponencial (me imagino que precisamente esa expectativa fue el quid de los planes bélicos de Bin Laden). La característica permanente de las batallas de la guerra fría fue el hecho de que no se libraran sobre el terreno. Si se producía nuevo armamento a un ritmo constantemente creciente, no era para utilizarlo en combate sino para volver inútiles las armas almacenadas por el enemigo y para obligarlo a sustituirlas por otras nuevas, lo que, a su vez, implicaba que el productor inicial de ese nuevo armamento acabara vaciando con el tiempo sus propios arsenales originales para llenarlos con nuevo material encargado a los proveedores. Pues bien, esa historia se está repitiendo de nuevo. Y, a cada paso, aumenta la probabilidad de que el final también termine por repetirse. La guerra fría, recordemos, acabó cuando uno de los jugadores del juego del rearme se empobreció tanto que se fue a la bancarrota. Implosionó sin haber llegado nunca a explotar...

Noviembre de 2010

30 de noviembre de 2010

De por qué los estadounidenses no ven luz alguna al final del túnel

Frank Rich escribe en el *New York Times* de hoy (en un artículo encabezado por el revelador título «Todavía el mejor Congreso que el dinero puede comprar») lo siguiente:

> La Gran Depresión puso fin a la última Edad Dorada comparable, la de la década de 1920, y propició grandes reformas en los sectores público y privado de Estados Unidos. No así la Gran Recesión actual. La semana pasada, cuando las nuevas proyecciones de crecimiento presentadas por la Reserva Federal rebajaron las esperanzas de un descenso significativo de la tasa de desempleo, el Departamento de Comercio informó que los beneficios empresariales habían alcanzado máximos históricos. Esas ganancias no están revirtiendo en nuevos empleos ni en subidas de salarios para quienes no se sientan en los despachos de los ejecutivos. Y las perspectivas de que se regule en serio el funcionamiento de la élite de la élite (el sector financiero) son aún más fantásticas en el Congreso recién constituido que en su predecesor.

Es de suponer que Rich escribió estas palabras para explicar por qué (tras las recientes elecciones de castigo a la administración Obama, que cierta opinión unívoca, incitada por los medios y bastante generalizada, identifica como principal motivo de que en Es-

dos Unidos reine la sensación de que algo falla en el país) la pro-
orción de personas encuestadas para un sondeo del *Wall Street*
urnal que opinaban que Estados Unidos iba por buen camino
umentó desde el 31 hasta el... 32 %. «Da igual el partido o la ideo-
ogía política —concluye Rich—: hoy impera una sensación de país
ro que no parece tener arreglo.»

Peter Drucker profetizó hace ya algunos años que, hoy en día,
pos son (si es que queda alguno) los que esperan que la salvación
o caiga del cielo. Desde el punto de vista de Rich, descargar la ira
pular contra la mayoría demócrata en el Congreso era una reac-
ción del todo equivocada. Como era de esperar, nada ha cambiado:
estado de ánimo no es menos melancólico hoy de lo que era ayer
y la opinión pública continúa buscando culpables en vano. Esa ma-
yoría vino tan súbitamente como se ha ido, pero en ningún momen-
to han surgido motivos para la alegría. Evidentemente, ese «algo»
que «falla» en Estados Unidos ha de buscarse y (a lo mejor, a lo
mejor...) tal vez pueda encontrarse en otra parte. Y de manera
igualmente obvia, ese «algo» no se ha movido ni un centímetro de
onde estaba y permanece firmemente asentado.

¿Qué es ese «algo» y en qué «otra parte» hay que escarbar en su
bca? La respuesta está en un sector que capta, engulle y digiere
una cuarta parte de los beneficios empresariales de Estados Uni-
o, un porcentaje que ha duplicado respecto al de hace apenas un
arto de siglo en marcada contraposición con la tendencia experi-
mentada por el resto de sectores de actividad económica estadouni-
enses (y sin que, en palabras de John Cassidy, otro columnista del
New York Times, «diseñe, fabrique ni venda nada tangible»); un
ector que se especializa en la compra al por mayor y el consumo
nsivo de... políticos. Solo el *lobby* de las aseguradoras, unido en
ontra de la reforma del sistema sanitario propuesta por Obama,
portó 86 millones de dólares a un «fondo de adquisiciones» de
amaño total no revelado, aunque, según numerosas estimaciones,
in precedentes por lo abultado. Según una agencia de noticias in-

dependiente, Pro Publica, 69 congresistas y cientos de representantes de *lobbies* de las grandes empresas integran una altamente secreta «Nueva Coalición Demócrata», que la propia agencia califica como «una de las más exitosas máquinas de generación de dinero político» (¿«Más exitosas» de la historia estadounidense?, ¿de la memoria de la humanidad?).

En opinión de David Axelrod, en un artículo también del *New York Times*, ese es un genio que nadie podrá devolver ya a la lámpara de la que salió. Me imagino que él piensa como la mayoría de nosotros en ese sentido, porque, en vista de las convulsiones de un Congreso federal incurablemente encallado en sucesivos puntos muertos, ni él ni nadie alcanzamos a ver un poder suficientemente potente y resuelto como para someter a ese genio de nuevo bajo nuestro control. Lo único que nos queda es traer de vuelta, actualizada, la profecía de Peter Drucker: nadie puede esperar ya que la salvación caiga de ese «cielo» particular en el que los poderes que gobiernan América residen actualmente.

Diciembre de 2010

2 de diciembre de 2010

De la guerra que pondrá fin a las guerras

En uno de los largometrajes que se rodaron como secuela de la serie de televisión *Star Trek*, se invitaba a los espectadores a visitar un planeta (llamado, por cierto, Nimbus, es decir, «nimbo», como el halo o la aureola que se creía que emanaba de la cabeza de los santos, los héroes y los gobernantes poderosos) en el que el uso de armas estaba estrictamente prohibido. Durante el veloz desarrollo de la trama, terminábamos por descubrir (aunque, quién sabe, igual esa no era la intención original de los productores de la cinta) cuántas armas (supremas, de tecnología punta, de ingeniería avanzada y terriblemente costosas) necesitaba y debía emplear precisamente quien prohibía el uso de todo armamento para asegurarse de la observancia general de su prohibición.

Deliberadamente o no, a sabiendas o no, los realizadores de aquella película nos mostraban una verdad de la que emanan todas las demás antinomias endémicas del modo humano (solo humano, demasiado humano) de ser y de la que todas ellas se alimentan. Ese modo específica y singularmente humano de ser está marcado por el rechazo a dejar las cosas como están y por el empeño en hacerlas distintas de lo que son. Las maneras más habituales de referirse a la combinación de esos dos atributos son términos como «ordenamiento», «creación de orden» o «introducción de orden en las cosas»: dicho en resumidas cuentas, los seres humanos son «seres

generadores de orden». Cuando andan enfrascadas en poner las cosas en orden (es decir, durante toda su vida), las personas se esfuerzan por manipular la probabilidad de las eventualidades: por hacer más probable que sucedan ciertos acontecimientos de lo que sería en ausencia de sus esfuerzos, y por reducir, al mismo tiempo, por completo incluso, la probabilidad de otros. Si tienen éxito en ese empeño, se dice que «controlan» (o «son dueñas de») la situación: los sucesos no las toman ya por sorpresa, desprevenidas, obligándolas a improvisar defensas frente a giros de los acontecimientos que puedan ser adversos a sus deseos o no hayan sido creados por ellas. «Controlar» en ese sentido significa a su vez ser los únicos «agentes libres» (capaces de elegir y de cambiar de opinión) y reducir a todos los demás actores potenciales a la categoría de meros recitadores de frases hechas y de repetidores de movimientos mecánicos: en esencia, al estatus de *objetos* (blancos pasivos y sufrientes), pero no al de *sujetos* (creadores y diseñadores) de la acción.

Por recapitular lo hasta aquí expuesto y extraer las debidas (e ineludibles) conclusiones, digamos que la creación de orden supone obligar a algunas personas —cuya exclusión del reparto de actores (contratados expresamente, invitados, tolerados o involuntarios) es lo que distingue la escena ya ordenada que-se-pretende-construir de la escena que-se-pretende-ordenar— a aceptar un estatus que estas no desean y a participar en acciones de las que no les apetece formar parte. Siempre que se construye un orden (y eso quiere decir durante veinticuatro horas al día y siete días a la semana), se ejerce fuerza para compeler a algunas personas a renunciar a sus aspiraciones y a desistir de actuar conforme a sus propias preferencias, y para imponerles una condición de «servidumbre voluntaria» (por emplear una vez más la expresión de Étienne de La Boétie). La gran pregunta, pues, es si la eliminación del uso de la violencia para obligar, coaccionar, inhabilitar e incapacitar puede concebirse como un objetivo realista de la creación de orden; dicho de otro modo, si —dada la naturaleza del modo humano de ser— semejan-

te resultado es una tarea viable y factible... o si, por el contrario, todos y cada uno de los esfuerzos dirigidos a «eliminar la coerción y la compulsión» constituyen la más profusa e inagotable fuente de esa misma coacción.

Joanna Tokarska-Bakir recordaba hace poco un comentario de Arthur Koestler, quien escribió en una ocasión que un rasgo común a las utopías altruistas es la crueldad perpetrada en nombre del amor, pues condenan o autorizan a las personas a hacer cosas que les repugnan y les repelen. Tales utopías llaman al asesinato para poner fin a los asesinatos, a azotar a las personas para enseñarles a que se nieguen a ser azotadas, a dejar los escrúpulos a un lado para cumplir con los más elevados mandamientos morales y a un despertar y una evocación del odio humano, enardeciéndolo y llevándolo a su ebullición, en nombre del amor a la humanidad. Koestler no fue el único que denunció tan tóxicos mejunjes. Ni mucho menos: de hecho, la necesidad de estos (o, mejor dicho, su inevitabilidad) estaba sobradamente reconocida y afianzada en la conciencia popular y demostrada en la práctica por los portavoces más dedicados, entusiastas y eficientes de esa conciencia desde la antigüedad: *si vis pacem, para bellum*. ¿Quieren paz? Prepárense para la guerra. Quienes se preparan vencen. Quienes salen derrotados evidentemente no estaban preparados. *Quod erat demonstrandum*. ¿Quién se atrevería a poner objeción alguna? ¿Quién desearía ponerla? Desde luego, no los responsables de conducir a las naciones que están bajo su gobierno al mundo de la modernidad: ese nuevo mundo feliz (y belicoso) que saluda con tanta estridencia a los vencedores como calla a propósito de los derrotados. Ese mundo que promete usar la violencia (perdón, la coacción legítima...) con el exclusivo propósito de poner fin a la propia violencia (la coacción ilegitimada) de una vez por todas. Algo que corresponde hacer trazando una línea clara e incuestionable que separe la violencia (a partir de aquí, denominación abreviada de la coacción ilegítima) de la coerción legítima y asegurándose de que la línea

continúe siendo intraspasable y respetada (gracias a la coacción legítima, por supuesto, un recurso disponible únicamente para aquellos que cuentan con suficientes recursos como para trazar la línea y mantenerla intacta).

El propio Koestler, en el primer tomo de su monumental autobiografía, señala que, el 5 de septiembre de 1905, el día en que nació, el *Times* de Londres se deshizo en elogios hacia la victoria de Japón sobre Rusia ensalzando la inmejorable preparación japonesa para aquella campaña bélica. Quienquiera que escribiera aquel editorial del *Times* debió de sentirse impresionado y deseaba que sus lectores compartieran su entusiasmo: los ejemplos de Japón indicaban, a su juicio, «una o dos direcciones hacia las que podrían, quizá, tender a modelar el pensamiento y el carácter en el mundo». Luego, se esforzaba al máximo por describir en detalle cómo serían (y deberían ser) esas nuevas formas de pensar y de carácter:

> El gran fin de toda esa instrucción ha sido la subordinación del individuo a la familia, la tribu y el estado. [...] En ella se enseña que [el primer deber del hombre] es su obligación colectiva para con los diferentes grupos sociales a los que pertenece desde que nace. Desde su infancia se le forma en todo momento y con esmero para que cumpla ese deber. Se le enseña no solo a dominar sus actos y su apariencia sino también sus pensamientos y sus sentimientos e impulsos, con el fin de obedecer ese fin...

«Esa era la lección —comentaba Koestler con acritud— que, en opinión [del autor del editorial], Occidente, con su excesivo individualismo, debía aprender de la "disciplina monástica" del primer Estado totalitario moderno.» ¿Para qué? Se supone que para desplegar más eficazmente su propio poderío al servicio del noble fin que la historia había depositado sobre sus hombros: la misión encomendada al hombre blanco para que extirpara todos los residuos de la barbarie y para que allanara el camino hacia el

triunfo final de la civilización sobre el salvajismo, del progreso sobre el atraso, del poder sobre la impotencia...

Las más impresionantes, sangrientas y espeluznantes atrocidades de la historia se han cometido en nombre de las metas más elevadas, nobles y (por ese motivo) más loables y seductoras. Fue en el nombre de la salvación de sus almas en el que se quemó a tantos herejes y brujas en la hoguera y fue en el nombre de la fundación del Reino de Dios en la Tierra en el que se pasó a tantos paganos por la espada y en el que se prendió fuego a sus casas. Fue para hacer innecesarios el estado y sus órganos de represión para lo que Stalin proclamó la necesidad de dar rienda suelta, acrecentar y agudizar sin descanso la represión estatal. Fue para propiciar y proteger el dominio de la raza alemana sobre el mundo para lo que Hitler envió a tantos hombres alemanes (viejos y jóvenes) a una muerte segura, destruyendo así sus hogares y diezmando sus familias. Es en el nombre de la coexistencia pacífica con los vecinos de Israel en el que se ordena a las tropas israelíes demoler y arrasar las casas de los palestinos, arrancar de raíz sus olivares y destruir sus medios de subsistencia. Fue por promover la causa de la democracia por lo que la alianza ad hoc de potencias democráticas envió sus fuerzas expedicionarias a bombardear y destruir las tierras donde se ocultaban (se creía que se ocultaban o se sospechaba que podían estar buscando escondrijos) los enemigos de la democracia.

Lo más triste es que a todos nos resulta prácticamente imposible concebir otro modo de proceder. Apenas podemos imaginar la creación sin destrucción. Y tendemos a pensar que la segunda es un precio aceptable que pagar por la primera. Miramos incrédulos a quien nos sugiere que las cosas pueden ser diferentes. Se nos escapan una o dos lágrimas cuando nos enteramos de que ha habido «víctimas inocentes», «bajas colaterales» de nuestro afán por alcanzar una vida mejor, del avance del progreso o de la guerra santa contra los belicistas: víctimas, en definitiva, de la campaña por con-

seguir un mundo que ya no necesite ni permita la violencia. Pero entonces siempre podemos consolarnos recordando que no hay tortilla que pueda prepararse sin antes romper algún huevo (y que, de momento, no nos ha llegado el turno de ser uno de esos huevos rotos).

Cuentan que alguien preguntó a Miguel Ángel cómo se las arreglaba para convertir las imágenes de su mente en las esculturas de exquisita belleza (y, de hecho, perfección) que lo hicieron famoso. También dicen que respondió que su método era la simplicidad misma: él se limitaba a tomar un bloque de mármol y a arrancar de él y desechar todas las partes innecesarias. Todos intentamos hacer lo que Miguel Ángel hacía y seguimos su método cualquiera que sea el material sobre el que tratemos de labrar nuestros propósitos. A veces, se trata de mármol. En otras ocasiones, de carne humana. No hemos dado con otro método. Y, de hecho, tampoco lo hemos buscado con especial ahínco. Y, al parecer, en estos momentos hemos interrumpido por completo toda búsqueda.

4 de diciembre de 2010

De quienes no matan moscas, pero sí personas

Slavenka Drakulić, infatigable periodista y ensayista croata, ha documentado vida y milagros de los criminales llevados ante el Tribunal Penal Internacional de La Haya a raíz de la guerra civil que desgarró al país, conocido durante setenta años por el nombre de Yugoslavia, y a su población. Ella misma recopiló los resultados de su singular investigación de primera mano, resultante de sus encuentros cara a cara con los protagonistas, en un libro titulado *No matarían ni una mosca*.*

* Slavenka Drakulić, *No matarían ni una mosca*, Barcelona, Global Rhythm Press, 2008.

Uno de sus reportajes contiene las reflexiones de una testigo de uno de los primeros juicios del tribunal, celebrado contra Dragoljub Kunarac, Radomir Kovač y Zoran Vuković, un chófer, un camarero y un dependiente, tres serbobosnios de la pequeña localidad de Foča. Tras presenciar el desarrollo de la vista, Drakulić comenta sus sensaciones: si hubiera conocido a cualquiera de los acusados antes de la guerra, ni se le habría pasado por la cabeza que ninguno de ellos fuese especialmente brutal. Solo le habrían parecido tres tipos corrientes como cualquiera de aquellos con los que suele coincidir a diario. Pero hubo una guerra y ahora sabemos que los tres fueron culpables de torturar, secuestrar, violar y asesinar a sangre fría. ¡¿Cómo es posible?! En vano buscaremos alguna señal externa evidente de perversión que nos permita distinguir en ellos su potencial asesino. ¡En vano! ¡Absolutamente en vano! Y, sin embargo, debe de haber multitud de casos parecidos, pues, durante aquella guerra, sesenta mil mujeres fueron violadas y doscientas mil personas asesinadas. Centenares de miles de individuos debieron de creer que, comportándose así, hacían lo correcto...

Otro de los sentados en el banquillo de los acusados del tribunal, Goran Jelisić, condenado a cuarenta años de prisión por asesinar a trece hombres y mujeres detenidos en la comisaría de policía que estaba bajo su mando, incluso «parece de aquella clase de personas en las que se puede confiar». Los hombres así «normalmente ayudan a las ancianas a cruzar la calle, se levantan de su asiento en el tranvía para ofrecérselo a un pasajero inválido, dejan pasar a otros clientes en la cola del supermercado. Él sería de los que devolverían una cartera perdida a su dueño legítimo. [...] Es ese mejor amigo, ese vecino de confianza, ese yerno ideal [...]». En serio, no encontraríamos el más mínimo indicio de patología en su vida de preguerra. Era un muchacho callado, bastante tímido en realidad, retraído pero con fama de desvivirse por ayudar a los demás...

Pues bien, desde el 7 de mayo de 1992, día en que disparó contra su primera víctima, y durante dieciocho días consecutivos, Goran Jelisić, que por entonces tenía veintitrés años, se reencarnó en una bestia sádica. Aquellos de sus prisioneros que lograron sobrevivir lo recuerdan caminando de un lado para otro y gritando como si estuviera drogado y en trance. Su mirada helaba a sus víctimas antes de que su pistola las asesinara. Las elegía al azar (no era muy selectivo: una vez mató a un anciano porque se le cayó una botella al suelo y, otra, a un joven por estar casado con una muchacha serbia), les ordenaba que se arrodillasen y que agacharan la cabeza situándola justo por encima de una rejilla del alcantarillado y les apretaba la pistola contra el cuello. A veces, invitaba a Mónica, su novia, para que contemplara y admirara su eficiencia. Todo eso, día sí y día también, durante dieciocho jornadas seguidas... ¿Por qué? ¡¿Cuál era el secreto?!

El yerno de Slavenka Drakulić, croata como ella, era en muchos sentidos un joven encantador, como Jelisić, aficionado como este a la pesca, pero, a diferencia de Jelisić que se presentó voluntario para ingresar en la policía croata recién formada por entonces, se marchó a Canadá antes del inicio de la guerra civil. «¿Podría haber pasado todo al revés?», se pregunta Drakulić, tratando desesperadamente de descifrar el misterio. «¿Podría haberse presentado voluntario mi yerno para ingresar en la policía croata?» Y continúa la autora:

> Aquella fue la primera vez en su vida que Goran Jelisić tenía poder. [...] Le dieron una pistola y le dijeron que la usara a su libre discreción. [...] Sigo creyendo que, aunque en realidad se convirtió en opresor, en un sentido más profundo, fue una víctima. Él y toda su generación fueron engañados. Adoptaron la ideología nacionalista y no hicieron nada por detener la guerra surgida de aquella. Fueron demasiado oportunistas y estaban demasiado asustados como para negarse a seguir a sus comandantes.

Antes del 7 de mayo de 1992, cualquiera que se hubiera fijado en un amable y apuesto joven llamado Goran Jelisić habría jurado que ese hombre no podía matar ni una mosca.

16 de diciembre de 2010

Jerusalén contra Atenas: volviendo sobre el tema

Dios es un «hecho social» prototípico. Existe como existen todos los demás hechos sociales, si hemos de creer a Émile Durkheim: para eliminarlo (o para insertarlo) no basta con que hagamos un simple esfuerzo mental, ni con que deseemos que se vaya (o que venga), ni que argumentemos a favor de su desaparición (o de su inclusión). Dios «existe» porque surge y se impone sin que haya sido invitado ni convocado: como una luz que titila desde cualquier espacio en blanco, desde cualquier incongruencia en la cadena de explicaciones y en el hilo comprensivo, y aprovechando cualquier hueco en la secuencia de actos que separan el mero deseo de la realización de este y que separan la mera expectativa de las cosas de la realidad presente de estas (que se resisten a cambiar). Dios existirá mientras siga existiendo la incertidumbre existencial humana y eso significa que existirá siempre. Lo que quiere decir que Dios morirá al mismo tiempo que la especie humana, ni un segundo antes.

«Dios» es otro nombre que solemos dar a la experiencia de la *insuficiencia* humana, es decir, de nuestra ignorancia (o incapacidad para comprender y, por tanto, para saber cómo proseguir) y de nuestra impotencia (o incapacidad para actuar con éxito), así como de la humillación que sentimos (en forma de golpe a nuestra confianza y nuestra autoestima) como efecto inmediato de aquellas. Pero no es el único nombre: tiene sus competidores, entre los que la naturaleza ciega, insensible y muda, el destino o una conspiración de fuerzas malignas tienden a destacar sobre el resto. Lo que une a todos esos nombres es la insinuación tanto del carácter so-

brehumano de las entidades que designan como, por implicación, de la incapacidad humana para captar la lógica de estas (o, mejor dicho, de la habilidad de estos entes para ignorar e infringir la «lógica» de los seres humanos) y de la imposibilidad de que el hombre alcance las metas que él mismo se marca (una imposibilidad sugerida ya en el refrán popular que dice que el hombre propone, pero es Dios quien dispone, que es lo mismo que decir que esos entes tienen la facultad de ignorar, confundir y frustrar las intenciones humanas). Frente a dichas entidades, los seres humanos no tienen más recurso que suplicar favores o clemencia, aunque la decisión de que sus súplicas o sus plegarias sean atendidas o aceptadas no depende de ellos. Las entidades son «decisionistas» en el sentido en que Carl Schmitt decía que lo son los gobernantes soberanos humanos: en el sentido de que no deben explicación alguna a sus ciudadanos y, menos aún, una disculpa.

El propio Schmitt no dudaba que asignar a los gobernantes terrenales un estatus decisionista equivalía a deificarlos: a situarlos entre los dioses. La des-rutinización de las decisiones del gobernante y el hecho de que estas queden exentas de cumplir las reglas de imposición legal dirigidas a alcanzar la regularidad, la monotonía y la repetitividad, son, en opinión de Schmitt, los equivalentes políticos de los milagros divinos en la religión. Los dioses no deben nada a sus subordinados: en especial, no les deben explicación alguna acerca de sus acciones o inacciones divinas referida a una regla de la que estas sean aplicación. A los dioses se les escucha porque estamos obligados a escucharlos sin tener el derecho recíproco de que nos escuchen. Ser Dios significa tener un derecho inalienable e indivisible al *monólogo*.

Tanto la política como la religión funcionan en un mismo espacio: el de la incertidumbre humana. Pugnan por conquistar, colonizar y anexionarse el mismo territorio, oscilando continuamente entre la alianza y la enemistad, pasando por la competencia mutua. Aliadas o enemigas, compiten por un mismo público: personas ago-

biadas por el peso de una incerteza que trasciende su capacidad individual o colectiva de comprensión y de acción para ponerle remedio. Aliadas o enemigas, tienden a aprender la una de la otra y a tomarse mutuamente prestados recursos y estratagemas. Y ambas aspiran al derecho al monólogo. De ahí la permanente (latente, aunque a veces manifiesta) tentación e inclinación a la «*religionización* de la política». La política se «*religioniza*» cada vez que oscila hacia el modelo schmittiano y se concentra en la «designación y el nombramiento de un enemigo», entendiendo esta como función primaria de un gobernante político. También se vuelve afín a la religión cuando las políticas y los fines declarados de estas vienen envueltos en la fraseología del absolutismo, como sucede, por ejemplo, en el lenguaje de George W. Bush: un vocabulario de batallas definitivas entre el bien y el mal, entre justos y pecadores, que excluye de antemano cualquier terreno «medio» y cualquier clase de diálogo con el enemigo, así como la construcción de todo puente que pretenda cruzar el abismo que «nos» separa de «ellos».

El modelo schmittiano de poder político soberano se confeccionó a medida (y a imagen) del estado dictatorial, tiránico o totalitario. Su insospechada resurrección y su creciente popularidad en el ámbito de la ciencia política han sido consecuencia muy probablemente de la acumulación gradual, pero constante, de síntomas de la cada vez más evidente ineptitud de los regímenes democráticos (considerados desde hacía tiempo como una alternativa a todas y cada una de las variedades posibles de estado autoritario) a la hora de afrontar las transformaciones actuales en el contexto social en el que tienen que operar: en concreto, son producto del estatus emergente de la «diferencia» (o, para ser más precisos, del polimorfismo combinado con el policentrismo) como atributo permanente y prácticamente imposible de desligar de la vida tanto política como social. La conversación y el diálogo con los que la democracia ha estado comprometida desde un comienzo como principios rectores de la toma de decisiones públicas solían concebirse como un proce-

dimiento intermedio que conducía al consenso; según el memorable ataque de Jürgen Habermas contra la «comunicación distorsionada», se suponía que el polílogo abierto e ilimitado cumplía una función: era un medio más que un fin en sí mismo. Se trataba de un procedimiento que diferenciaba a la democracia de los regímenes autoritarios; una forma más humana, aunque, en el fondo, también más eficaz, de alcanzar una unidad de la voluntad popular, compartida con otros sistemas políticos. Ese procedimiento se consideraba más humano y, por consiguiente, preferible porque recurría a la libertad (y no a la servidumbre ni a la obediencia) como motor principal de su avance hacia el consenso, y se tenía por más eficaz porque (tal era el supuesto tácito) estaba basado en una comunicación no distorsionada (es decir, sin restricciones, abierta, libre de coacción y de toda interferencia de los poderes fácticos), una comunicación que debía poner fin en algún momento a toda controversia en torno a preferencias y elecciones cargadas de valores. En el modelo de la comunicación no distorsionada, no figura la sospecha de que pueda haber controversias que resistan a la conciliación —como las que nacen de algo más que una incomprensión unilateral o recíproca (y, por tanto, de un obstáculo que no va a desaparecer simplemente con debates dedicados, concienzudos y sinceros entre participantes bienintencionados y dispuestos a dirimir todas sus diferencias)—, pero esa sospecha tampoco aparecía en los modelos de democracia de la ya pretérita era de la diabólica trinidad TEN, formada por territorio, estado y nación. La situación presente, en la que numerosos temas divisivos muestran síntomas de ser elementos permanentes de la vida en común, inmunes a las argumentaciones y tenazmente innegociables, y en la que no pocas controversias parecen destinadas a sobrevivir a cualquier ronda de encuentros en torno a una mesa de negociación (en vez de ser desactivadas y apagadas por estos), esta situación absoluta y verdaderamente novedosa, repito, ha cogido a la teoría y a la práctica políticas desprevenidas y por sorpresa.

La nueva situación en cuestión es un producto conjunto de dos fenómenos relativamente recientes y ciertamente interrelacionados: el policentrismo de nuestro mundo actual y el carácter cada vez más diaspórico de las poblaciones afincadas dentro de los límites fronterizos de la mayoría de las unidades políticas estatales o casi estatales de ese mundo. Unidos, esos dos fenómenos han echado por tierra tanto las jerarquías de alcance planetario como las intraestatales y tanto las espaciales como las temporales: en el plano espacial, han terminado con la anterior jerarquía entre culturas coexistentes y, en el temporal, han puesto fin al supuesto de la evolución unilineal de la cultura. En la práctica, la caída de esas dos jerarquías que se sostenían mutuamente convierte prácticamente en un imposible el *imaginario* construido con la ayuda de contraposiciones como las de la superioridad frente a la inferioridad cultural o la de «progreso» frente a «atraso» o frente a «retrógrado». Todos estos términos tienen cada vez menos sentido y los intentos de aplicarlos como regla chocan con una encendida oposición. Dadas las circunstancias, pues, las actuales relaciones entre culturas, credos o modos de vida tienden a verse como equilibrios provisionales, renegociables y volátiles; desde luego, la dirección de sus mutaciones futuras aparenta ser de todo menos predeterminada y resulta completamente impredecible.

Así que parecemos encontrarnos una vez más ante la vieja alternativa entre Jerusalén y Atenas: es decir, ante la elección entre un diseño monoteísta y otro politeísta de fes religiosas y fórmulas políticas. Salvo contadas excepciones, como Japón, cuyos habitantes no ven incongruencia alguna en asistir a los santuarios sintoístas en determinadas ocasiones anuales y, al mismo tiempo, casarse por el rito cristiano y ser enterrados en un funeral oficiado por un monje budista, la mayoría de poblaciones del planeta han vivido muchos siglos a la sombra de alguno de los tres cultos monoteístas, todos ellos de origen jerosolimitano. Nuestro reflejo condicionado y casi universalmente compartido de poner un signo de igualdad entre

religiosidad y monoteísmo es algo que debemos probablemente a esa coincidencia histórica; también lo que actualmente tendemos a identificar como «religiosidad propiamente dicha» deriva del legado de Jerusalén. Ese reflejo, sin embargo, casa mal con la nueva realidad de la pluralidad de dioses que hallamos simultáneamente fuera y dentro de los límites territoriales de cualquier unidad estatal/nacional. Los dioses, como sus adeptos, se hallan hoy extendidos por todo el globo en una red de diásporas entrecruzadas y superpuestas. Viven en próxima y cotidiana vecindad y, por mucho que se esfuercen, no pueden ignorarse mutuamente ni evitar diversas formas de interacción e intercambio. Los escenarios en los que la mayoría de nosotros actuamos a diario son, a efectos prácticos, rutinariamente politeístas, por mucho que los tres actores principales tiendan a aferrarse fervientemente a sus pretensiones de monoteísmo. Nuestra situación, tras siglos de tenaz, coactivo y, de vez en cuando, sangriento dominio del principio de *cuius regio, eius religio* («el gobernante determina la religión de los gobernados»), se está volviendo cada vez más reminiscente del estado de cosas que precedió a la sustitución del Panteón romano por el Dios tanto de la Iglesia de la Europa cristiana (unificada, indivisible, intransigentemente monoteísta e intolerante con otras divinidades) como de las delegaciones de esta en otros continentes. Ulrich Beck, en su incisivo y provocador estudio más reciente, *El dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*),* describe sucintamente la realidad emergente caracterizándola como una «confrontación involuntaria a escala mundial con el Otro extraño» (pág. 77 de la versión castellana).

Junto a la creciente *diasporización* de la población del planeta y a las consecuencias de esta (como es la pluralidad y la multiplicación incesante de dioses que cohabitan dentro de los «mundos de

* Ulrich Beck, *El dios personal: La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós, 2009.

vida» de esa sección de la población mundial en constante expansión), otro cambio (fatídico para la difícil situación de la religión, de la política y de la relación entre ambas) se avecina y cobra impulso con gran rapidez. Ese cambio, indicado en el propio título del libro de Beck, es la consecuencia de otro aspecto de la actual «modernización, 2ª parte» (o, por emplear la terminología que yo prefiero, de la transición hacia la fase «líquida» de la condición moderna), como es el progresivo y cada vez más acelerado e intenso proceso de individualización (que va descargando sobre las espaldas del individuo un número constantemente creciente de funciones desempeñadas y celosamente guardadas hasta fecha reciente por comunidades asistidas por el poder, funciones entre las que figuraban de forma destacada las tareas de identificación, transformadas actualmente en un deber: el deber de la autoidentificación, con especial énfasis en lo de «auto-»). Entre los principios esenciales de la individualización, Beck enumera «la destradicionalización, la necesidad y posibilidad de la decisión individual y, como requisito, un horizonte de opciones (más o menos delimitado) y el modo de autoimputación de las consecuencias». Ante la intervención de tales principios, «hay que aceptar que la individualización de la fe es una realidad» (pág. 95).

Un «Dios personal» es un tipo totalmente nuevo de dios: un dios que se hace uno mismo a medida, como de bricolaje. No es un dios compuesto y promovido institucionalmente sino un dios «de base» (relacionado con la versión anteriormente imperante, del mismo modo que las «redes» modernas líquidas lo están con las comunidades de la modernidad sólida anterior). No es un Dios *recibido* sino *ideado*, pero ideado individualmente, aunque sea recogiendo pedacitos sueltos, uno a uno, recortados también uno a uno, de aquí y de allá entre las ofertas prefabricadas disponibles, para formar una totalidad que el propio individuo junta y cose siguiendo un patrón esbozado por él mismo, utilizando instrumentos, recursos y habilidades igualmente individuales y obedeciendo

a la lógica de las preocupaciones y las prioridades del propio individuo. Un «Dios personal» es, como todos los dioses, una emanación, un derivado o una proyección de la insuficiencia, pero, a diferencia de los dioses institucionales, la insuficiencia que se proyecta es *personal*, padecida a título individual, algo que era de esperar en una era de «política de la vida» (por emplear el término de Anthony Giddens), marcada por la responsabilidad individual a la hora de resolver los problemas de la propia vida y de afrontar las consecuencias de las elecciones vitales.

En una era así, la «insuficiencia» a la que se enfrenta el individuo se le presenta bajo la apariencia de una inadecuación *personal* repetidamente revelada cuando el propio individuo se contrapone a la grandiosidad de las tareas que ha de afrontar (asignadas o asumidas): a la dificultad y la (que sospecha que es la) imposibilidad de asumir los desafíos (estando a la altura de ellos y plantándoles cara) planteados por el desarrollo de la política de la vida un día tras otro. Si el Dios de la iglesia-congregación reflejaba la insuficiencia de la especie humana (o de una de sus secciones comunitarias) al enfrentarse a los formidables, incontrolables e impredecibles poderes de la naturaleza y el destino, el «Dios personal» refleja la insuficiencia —la ignorancia, la impotencia... y la humillación que estas producen— del individuo que, pese a estar abandonado a sus propios y tristemente inadecuados recursos, se ve obligado y empujado a afrontar por su propia cuenta y riesgo los imponentes poderes de las contingencias producidas socialmente.

17 de diciembre de 2010

De por qué los estudiantes andan agitados de nuevo

Otra vez me han vuelto a enviar preguntas unos periodistas italianos... Otra vez les ha llamado muchísimo la atención el último «suceso extraordinario» que ha copado los titulares, pero, en esta

ocasión, a diferencia de la última, no les preocupa el desahucio y la expulsión de los romaníes sino las protestas callejeras de los estudiantes. Me preguntaron: «En estos momentos, hay manifestaciones de estudiantes por toda Europa. A estos jóvenes se les llama la generación Cero: cero oportunidades, porvenir cero. ¿Cómo podría reconstruirse el futuro de estos jóvenes? ¿Qué modelo de sociedad puede volver a llevar la esperanza a las personas de veinte años?». Algunos de mis interlocutores estaban claramente preocupados por el grado de violencia que acompañaba a dichas protestas estudiantiles: «Algunos provocadores iniciaron los incidentes, pero los manifestantes no los aislaron. ¿Hay en estos jóvenes algún tipo de rabia profunda? ¿En qué se parece a la que ya conocíamos de ocasiones pasadas? ¿Qué motivos pueden desencadenarla?».

Yo traté de aventurar algunas respuestas lo mejor que pude... Concretamente, dije lo siguiente: Hay sin duda bastante revuelo, que expresa una mezcla explosiva de temor justificado por el futuro y de búsqueda desesperada de vías de escape a la ansiedad y las ganas de bronca resultantes. Las probabilidades de estas explosiones sucesivas aumentan todavía más si cabe porque la población estudiantil se concentra, día tras día, en campus masificados (en una época en la que las concentraciones comparables de obreros industriales son cada vez más infrecuentes): la intensidad de la indignación, el grado de inflamabilidad y la inclinación a la violencia son factores que tienden a incrementarse cuanto mayor es el tamaño y la densidad de la multitud concentrada... En cuanto se produce la condensación adecuada, hasta los individuos más moderados y pacíficos pueden amalgamarse y cuajar en una multitud enfurecida.

Pero vamos a cuidarnos de extraer conclusiones precipitadas y de caer en la tentación de las inferencias fáciles. Es demasiado pronto para sacar conclusión alguna. En lo que sí deberíamos esforzarnos, sin embargo, es en *no olvidar* la necesidad de meditar detenidamente, aprender y absorber la espectacular lección que la

actual agitación estudiantil nos enseña. Por desgracia, ese olvido podría comenzar en breve, desde el momento mismo en que terminen las manifestaciones por las calles y su «valor noticioso» deje de inflar los niveles de audiencia televisivos. La tendencia a olvidar y la vertiginosa velocidad del olvido son, para desventura nuestra, marcas aparentemente indelebles de la cultura moderna líquida. Por culpa de esa adversidad, tendemos a ir dando tumbos, tropezando con una explosión de ira popular tras otra, reaccionando nerviosa y mecánicamente a cada una por separado, según se presentan, en vez de intentar afrontar en serio las cuestiones que revelan.

La tribulación actual de los estudiantes (futuros titulados a quienes, cuando ingresaron en las universidades hace un par de años, se les prometieron puestos de trabajo fantásticos en cuanto acudieran al mercado laboral armados con sus títulos y eso era lo que esperaban obtener) es otra versión de la lastimosa suerte que han corrido también millones de compradores de viviendas, igualmente frustrados porque se les prometió y se les hizo creer que los valores inmobiliarios crecerían a perpetuidad y que, por consiguiente, no tendrían problema alguno en pagar sin esfuerzo el préstamo y los intereses de sus hipotecas. En ambos casos, se presupuso una prosperidad basada en una presunta disponibilidad ilimitada (de oportunidades de empleo en el primer caso; de crédito, en el segundo) y se creyó que esta duraría indefinidamente. Cada vez fueron más las personas que compraron viviendas con préstamos cuyo pago no se podían permitir. Y cada vez más personas iban a la universidad soñando con puestos de trabajo a los que, siendo realistas, no podían aspirar sin obtener un título universitario. Como se ha hecho ya más que evidente, las garantías en torno a la solidez de la situación anunciadas a bombo y platillo por los bancos, los emisores de tarjetas de crédito y los filósofos neoliberales, así como por los practicantes políticos del neoliberalismo, que manaban profusamente del optimismo oficial (y, por tanto, ¡dotado de toda

la autoridad!) impregnando el estado de ánimo general de la población, fueron engañosas y, en buena medida, deshonestas. Ni el volumen de empleos de ensueño en la City y en los puestos de avanzada de la tecnología de vanguardia, ni la inflación de los precios inmobiliarios, ni el caudal del crédito al consumo son (ni, de hecho, podían ser) infinitos. La burbuja se hinchaba más allá de lo que daba de sí y tenía que estallar, como no tardó en hacer. Los estudiantes son unas de las víctimas más frustradas y exasperadas de ese estallido. También son las más activas y resueltas: intentan defenderse contra el daño perpetrado y contra quienes lo perpetraron. Después de todo, la combatividad, el espíritu de acción colectiva y la determinación para hacer frente común, hombro con hombro, son mucho más fáciles entre personas acostumbradas a congregarse a diario en aulas, como es el caso de los estudiantes, que entre las dispersas y, en último término, aisladas víctimas de las ejecuciones hipotecarias, o entre los millones de trabajadores administrativos y fabriles recién despedidos, que se han acostumbrado a llorar y lamerse las heridas en solitario, cada uno por su cuenta.

Por primera vez en décadas, la producción anual de titulados universitarios se está viendo abocada a unos mercados laborales inundados y saturados de personas en busca de trabajo para las que no se encuentra salida y, por consiguiente, se abre para esos graduados una nueva perspectiva de desempleo a largo plazo o de aceptación de empleos que están muy por debajo de sus cualificaciones y sus aspiraciones: trabajos sumamente precarios, ocasionales e inestables, sin una trayectoria definida de ascensos y promociones profesionales por delante. Los apuros en los que se han encontrado los titulados universitarios de este año, y que los del siguiente seguramente pasarán también, son suficientemente recientes como para que no hayamos podido aprender todavía de nuestra experiencia pasada cuáles pueden ser sus previsibles consecuencias, pero lo que sí sabemos es que, en el pasado, los episo-

dios de aumento desmedido de las filas de los desempleados y los jóvenes frustrados con su formación han tendido a presagiar un crecimiento paralelo del extremismo político agresivo. También han augurado problemas graves para la democracia...

Mis interlocutores me plantearon, a continuación, una serie de preguntas adicionales, relacionadas con la necesidad de una reforma universitaria («renovación» fue la palabra que utilizó uno de los periodistas) y con la posible evolución de la agitación de los estudiantes si no se atendía a esa necesidad. A esto respondí así:

Cualquiera que sea la «renovación» que precisen las universidades, esta llevará mucho más tiempo que un simple remiendo zurcido con respuestas ad hoc a los desafíos planteados por la actual protesta estudiantil. Las soluciones provisionales y la renovación completa son tareas con escalas temporales completamente diferentes. Los disturbios estudiantiles serán relativamente efímeros, pero sus consecuencias (o, mejor dicho, los efectos de esa situación de la que la agitación de los estudiantes no es más que un síntoma oportuno) durarán, y son estas consecuencias las que deberían preocuparnos de verdad. Y reflexionar sobre las posibles maneras de salir de esta difícil situación —por no hablar de poner en práctica los resultados de nuestras reflexiones— requerirá de mucho más ingenio y de un esfuerzo más duro y prolongado del que dan a entender las respuestas aventuradas en el momento y de forma improvisada.

Hay una idea, sin embargo, que acude a la mente de inmediato: es bien sabido que todos los mercados de consumo tienen la costumbre de rebasar a sus públicos diana; los mercados están habituados a contar con una demanda muy superior a la que son capaces de encontrar o de convocar, pero también acostumbran a esforzarse por tentar y seducir a muchos clientes más que aquellos para quienes los productos ofrecidos pueden resultar de alguna utilidad más o menos auténtica. Los mercados de consumo son unos mecanismos muy eficaces —aunque también extremadamente derrocha-

dores— de «satisfacción de necesidades»: son famosos por producir grandes cantidades de desperdicio. Para alcanzar un determinado público diana, deben rociarlo... ¡bombardearlo a proyectiles! El «mercado de la educación» en nuestra sociedad de consumidores no ha sido ninguna excepción a esa regla general. La mayoría de países ha experimentado en décadas recientes un crecimiento sin precedentes en el número de instituciones de educación superior y en el volumen de alumnado de estas. Semejante evolución se ha traducido inevitablemente en una devaluación de la educación universitaria y de las titulaciones de estudios superiores. Además, como tanto Gresham como Copérnico averiguaron hace siglos, en un entorno de competencia de libre mercado, la moneda adulterada con metal de menor valor (lo que incluye también la fraudulenta o la falsificada) tiende a desplazar y, en última instancia, a marginar o expulsar de las mesas de los cambistas a la de variedad superior. Ninguno de esos procesos podía pasar de largo por las universidades. Enzarzadas, en aras de su propio atractivo de cara a los estudiantes, en una competición inútil a la caza de modas cada vez más volátiles y fugaces (insinuadas y propagadas por el mercado), las universidades han perdido de vista las tareas para las que fueron creadas y que (solo ellas) son capaces de llevar a cabo; ocupadas en tratar de satisfacer las necesidades o modas pasajeras y eminentemente efímeras de una «economía» orientada a los negocios, las universidades están perdiendo de hecho buena parte de su pasada capacidad para realizar esas tareas, aun cuando continúen rindiéndoles floridos homenajes en ciertas ocasiones festivas...

Por último, hubo algunas preguntas acerca del contraste entre igualitarismo y meritocracia. Mi respuesta fue la siguiente:

No puedo decir si en Italia hay más meritocracia que en otras partes. Lo único que sí me siento facultado para afirmar es que la «meritocracia» es una idea que lleva siendo desde hace algún tiempo uno de los puntales más esenciales de aquellos programas polí-

ticos actuales en los que la «imparcialidad» tiende a sustituir a la idea de «justicia», la «equidad» reemplaza a la «igualdad de niveles de vida», y el principio, la promesa y el criterio de asignación de recompensas conforme al mérito arrincona la cuestión de la satisfacción de las necesidades.

Esto es algo que rara vez se cuestiona, pero lo que quiero decir es que «recompensas» y «mérito», dos elementos centrales de esos programas políticos, son términos de un muy escasamente definido y seriamente discutido significado. Actualmente, las «recompensas» se reducen a la remuneración monetaria y a los «flecos» relacionados con la posición social que esta otorga, mientras que el «mérito» se mide según el precio de mercado relativo asociado al tipo de servicios que se supone que prestan las personas a quienes se ha asignado esa posición. El pleonasmo resultante (que, como todos los pleonasmos, presupone de forma encubierta lo que trata de demostrar de manera manifiesta) enmascara el relativismo (o, mejor dicho, la cuestionabilidad) de ambas definiciones, así como los supuestos partidistas tácitos que subyacen a ellas: lo que la práctica de la «meritocracia» pretende *crear* y promover no es, en realidad, mucho más que una pátina ideológica con la que recubrir la realidad social ya *existente*, y esa realidad debe su génesis más a los juegos aleatorios de las fuerzas del mercado que a ninguna política deliberada de pretendida inspiración ética. En resumidas cuentas, pensemos por un momento cuál de las siguientes opciones es la más probable: ¿se pagan sueldos anuales de seis cifras *en reconocimiento* del mérito o es el mérito que se le *presupone* a alguien a partir de la contundencia de la suma de seis dígitos que cobra? Y una segunda pregunta: ¿cuelga de todo mérito y de toda recompensa una etiqueta con un precio?

Los jóvenes, a quienes se les ha proveído de un sinfín de promesas sin que, hasta el momento, haya constancia de experiencia personal alguna que haya contrastado la veracidad de las mismas, son las más vulnerables de las personas golpeadas por la situación. Esta

ha cogido desprevenidos, sin aviso previo, a quienes entran ahora en el mercado de trabajo. Su primera toma de contacto con la realidad es, por ese motivo, especialmente dolorosa, poco prometedora y desmoralizadora. Las personas de más edad tienen ciertos recuerdos amargos, pero también algunos conocimientos y hábitos adquiridos a los que recurrir, por lo que pueden tomarse las penurias actuales como contratiempos temporales, como una especie de situación anómala que, llegado el momento, se remediará y dejará que las cosas «vuelvan a la normalidad». Además, muchas de ellas cuentan con alguna «segunda línea de trincheras» preparada para eventualidades como esta. No así los jóvenes: precisamente ahora que se ven en la necesidad de dar el largo y arriesgado salto desde la prolongada juventud hacia la independencia adulta, se dan cuenta de que sus pies tratan en vano de tocar el fondo sin dar con él y es fácil que supongan que esa condición va a ser la norma de la edad adulta en la que entran en estos momentos. Si eso es lo que piensan, la suya es una idea aterradora...

Al final, el tema de nuestra conversación viró hacia el terrible aumento del desempleo en Italia, como en el resto de Europa. Se me planteó la siguiente pregunta: «¿Puede haber una sociedad del postrabajo?». No fue fácil improvisar una respuesta...

Nos aguarda (como mínimo, a los que vivimos en la parte «desarrollada» del planeta) un largo y tortuoso trecho de desempleo masivo. Y para empeorar aún más las cosas, este vendrá acompañado de una drástica reducción en las ayudas derivadas del subsidio por desempleo y la asistencia social, un descenso provocado por las enormes deudas que nuestros gobiernos nos han impuesto (a nosotros y a las generaciones futuras) en su intento por rescatar a la banca de la insolvencia y por salvar al accionariado de las entidades financieras de las pérdidas de estas. Aún no somos plenamente conscientes del volumen de privación y disfunción social que un paro prolongado y en aumento infligirá sin duda tanto a las personas directamente afectadas por los despidos y las reducciones de

plantilla como al resto de nosotros. El precio de la fugaz orgía del «disfrútelo ahora, páguelo después», cobrado en forma de vidas rotas, malgastadas y perdidas, podría terminar siendo astronómico.

No tiene sentido, sin embargo, hablar de «postrabajo». Ni siquiera aunque se extinga el «patrón de vida consumista» y quede relegado al olvido, dejarán los seres humanos de ser consumidores, y aquello que se consume debe ser producido antes. No habrá ninguna era de «postrabajo» hasta después de la extinción de la especie humana... Lo que sí que está cambiando con gran rapidez es la «geografía del trabajo», por así llamarla. Los empleos están yendo actualmente a parar a países donde son pocas (o nulas) las leyes y normas que restringen las libertades de los capitalistas y donde los trabajadores son obligados a producir a cambio de salarios de supervivencia (cuando no menores incluso), privados al mismo tiempo de acceso a vías de asistencia mutua comunitaria y de organización de autodefensa y, por tanto, desprovistos de todo poder negociador mínimamente significativo. No es de extrañar, pues, que las estadísticas más recientes evidencien que, aunque la distancia entre las economías «desarrolladas» y las «emergentes» se está acortando, el hueco entre ricos y pobres dentro de los países «desarrollados» está volviendo a acrecentarse de nuevo, retrocediendo cada vez más a unos abominables niveles de desigualdad que no se recordaban desde la era del capitalismo temprano...

18 de diciembre de 2010

Del respeto y el desprecio

El respeto pertenece a la familia de las actitudes morales y, del mismo modo que el resto de la moralidad, su necesidad y su obligatoriedad no pueden «demostrarse» de forma discursiva. El respeto hacia el otro es un valor y, como en el caso de otros valores, solo es posible construir un argumento a su favor y tratar a conti-

nuación de convencer a los oyentes de las virtudes de aquel apelando a la conciencia moral de esa audiencia a fin de convencerla de que lo adopte y lo aplique a la hora de elegir su propia actitud hacia otros seres humanos.

Para esa labor de persuasión, no se puede contar con (ni recurrir a) argumentos empíricos ni credenciales de autoridad. Si, por ejemplo, instáramos a alguien a respetar a otros seres humanos señalándole que la mayoría de personas son proclives a aprobar tal actitud, no estaríamos apelando a la conciencia moral de nuestro interlocutor sino a su instinto gregario. Si intentáramos convencerlo de que mostrar respeto hacia otras personas es una actitud que tiene su compensación en el hecho de que, entonces, otras personas le tendrán respeto a él, lo que se estaría invocando sería un interés egoísta que sale rentable por sí mismo: una clase de interés que rara vez (por no decir nunca) coincide o es compatible con un impulso moral. Si, por poner otro caso, exigimos respeto sobre la base de que mostrar respeto es una especie de mandamiento que solo puede desobedecerse a un elevado e inaceptable coste para la persona que desobedece (debido al diferencial de poder que separa a quien profiere los mandamientos de quien los recibe y los obedece) y no argumentamos la defensa de dicha actitud en términos de los valores intrínsecos del respeto en sí, estaríamos apelando al instinto egoísta de supervivencia en vez de invocar la preocupación por el bienestar de otros, que es el atributo propio de toda posición moral: y, como correctamente señalara Albert Camus en su momento, poco puede haber que sea más despreciable que el respeto inducido por el miedo.

Insisto: lo máximo que puedo hacer es aprobar, loar y recomendar el respeto hacia otros seres humanos como elemento que forma parte de una actitud moral propiamente dicha. Lo que no puedo es «demostrar» que la adopción de esa actitud sea, por una u otra razón, una «obligación»: una conclusión cantada o una decisión necesaria, inevitable o ineludible. La necesidad y la inexorabilidad

pertenecen al vocabulario de la razón: están fuera de lugar en el discurso de la moral. Para hablar de una actitud moral cuyo núcleo duro, según Immanuel Kant, es precisamente el respeto a un «otro» entendido como sujeto dotado de autonomía, razón y voluntad, me veo en la necesidad de renunciar al uso de instrumentos que habitualmente se emplean en los seminarios académicos, como los conceptos de causa y efecto, inevitabilidad y determinación, correcto e incorrecto, norma y excepción. Cuando Emmanuel Lévinas hace hincapié en que la ética es *previa* a la ontología, niega por ese mismo argumento a la ética el derecho al tipo de autopromoción que la ciencia sí adopta con total naturalidad: la ética no es superior a la ontología porque la suya sea una *verdad* (una concordancia con la realidad) incuestionable sino porque es *mejor* que la realidad (siendo «mejor» un término propio del argot de la ética, pero una noción foránea en ontología). Pero añade de inmediato que, del hecho de que tú seas responsabilidad mía y de que yo sea responsabilidad tuya no se deduce que tú o yo vayamos a asumir inevitablemente y sin falta nuestras respectivas responsabilidades. Las personas pueden hacer oídos sordos a los llamamientos a la responsabilidad —entre los que se incluyen los llamamientos al respeto— y estos pueden quedarse simplemente en el aire. En ese punto, Lévinas y Kant difieren radicalmente.

Según Kant, en aplicación de su imperativo categórico, para un ser dotado de razón es, por así decirlo, una necesidad mostrar respeto por otro ser humano. Punto. Él confiere al mandamiento bíblico de «amar a tu prójimo como a ti mismo» el imprimátur de la razón: que tu regla de conducta sea aquella que desearías que fuera una regla universal; dicho de otro modo, no hagamos a otros aquello que no desearíamos que nos hicieran a nosotros. Si prefieres que te traten como un sujeto y no como un objeto (como sin duda quieres), trata a los demás como sujetos; si no quieres ser un instrumento al servicio de los objetivos de otras personas (como sin duda preferirías no ser), ama a aquellos cuyo amor deseas y respeta a

aquellos cuyo respeto anhelas. El imperativo categórico deriva su poder de persuasión del principio de la *reciprocidad*: la previsión de que los demás te tratarán como tú los trates a ellos. En resumidas cuentas, el respeto es una transacción de *intercambio*. Cuando ofrecemos respeto, esperamos una equivalencia entre los bienes intercambiados (como la esperamos en cualquier previsión de intercambio). El ideal del intercambio es la *simetría*; el símbolo más indicativo del intercambio justo es una balanza cuyos brazos se hallen en perfecto equilibrio.

Para Lévinas, sin embargo, el respeto, como la moral, es una relación decididamente *asimétrica*. Mi responsabilidad siempre va un paso por delante de la tuya. Tú siempre eres *ya* responsabilidad mía: yo me responsabilizo de ti antes (y con independencia) de que sea consciente de ello y, desde luego, antes de que empiece a reflexionar sobre el modo de conducta que debo o puedo elegir seguir. Preguntas del tipo «¿Qué saco yo con ello?», «¿Cuánto esfuerzo y sacrificio merece esto de mi parte?» o «¿Puedo esperar que la otra persona responda a mis tácticas de forma recíproca?» no tienen cabida en el modo de pensar inspirado por la «responsabilidad incondicional» de Lévinas, por mucho que sí se justifiquen si calculo mis acciones con arreglo a lo sugerido por Kant en relación con el «imperativo categórico». Mi responsabilidad hacia ti no pertenece a la categoría de la *amitia* o de la *philia*, es decir, no presupone una simetría de la relación; sí corresponde, sin embargo, a la del *agape*: es la responsabilidad que el fuerte tiene hacia el débil, que el agente más rico en recursos tiene hacia alguien que es más pobre en estos o que alguien que puede elegir sin restricciones tiene hacia otra persona privada de la opción de la elección. La responsabilidad *hacia* un «otro» no es una responsabilidad *ante* un superior, un jefe, un dador de órdenes, un tirano o un opresor. Ese «otro» hacia quien soy responsable no tiene poder alguno sobre mí, no puede ordenar que yo haga nada ni obligarme a hacerlo; tampoco puede castigarme por incumplir o desatender mis respon-

sabilidades. Lo que me obliga, por así decirlo, es su debilidad y el discreto silencio de su presencia...

Así entendida, la responsabilidad es incondicional y no tolera excepciones, subraya Lévinas: no se detiene en detalles y guarda silencio en cuanto a sus exigencias precisas. Una vez descubierta y reconocida como tal (Lévinas llama a ese momento de descubrimiento «despertarse», «despejarse», «recuperar la vista»: nombres todos ellos que sugieren la espontaneidad del acontecimiento y la ruptura de la continuidad que supone), la responsabilidad enfrenta pues al descubridor o a la descubridora con la necesidad de llenarla de contenido. El descubrimiento y la aceptación de la responsabilidad incondicional no son determinantes sino estímulos de la exploración que sigue; impulsan una búsqueda, aunque eso no garantice que vaya a haber un hallazgo, pero, por encima de todo, no definen el momento en que pueda considerarse ya que esa búsqueda ha alcanzado su objetivo y, por consiguiente, puede por fin detenerse. En cuanto se reconoce y se acepta, la responsabilidad hacia otro carga el yo moral con la responsabilidad de interpretar los requerimientos prácticos de aquella. Nada define tales requisitos a priori; por otra parte, el significado que se les atribuya a posteriori va a carecer siempre de fundamentos suficientes para que sean percibidos como un precepto de validez universal.

El descubrimiento de la responsabilidad (el despertar, por así decirlo, al hecho de ser portadores de la misma) no es un acto único y excepcional que desencadena una cadena de acontecimientos y compromisos que afianzan la incondicionalidad de una vez por todas. La responsabilidad necesita (y tiende a) ser descubierta y redescubierta una y otra vez en todos y cada uno de los encuentros con un «otro» o incluso en cada fase sucesiva de ese encuentro. Proyecta, por tanto, al descubridor a un estado de incertidumbre crónica y, tal vez, incurable que, más que reducirse, tiende a crecer a medida que la cadena de acciones se alarga. En el universo de la ley, la ausencia de un párrafo equivale a la ausencia de delito; en el

mundo de la moral, sin embargo, la ausencia de párrafos significa, muy al contrario, la ausencia de inocencia o, cuando menos, la imposibilidad de demostrar la presencia de esta. En ausencia de prescripciones autoritativas e inequívocas que lo absuelvan de responsabilidad, nada de lo que un sujeto moral pueda hacer arrojará la certeza de que ha cumplido plena y satisfactoriamente con todo lo que la responsabilidad exige que se haga para dar cumplida cuenta de ella. El hábitat natural de la moral es un estado crónico de definición y determinación insuficientes. La moral cobra voz cuando y donde los imperativos de la razón callan o cuando y donde se les niega la voz: cuando y donde la decisión de responsabilizarse del bienestar, la autonomía, la integridad y la subjetividad de un «otro» deja en suspenso la legitimidad y la autoridad de los juicios de la razón y priva a esta de sus credenciales como tribunal de apelación, es decir, como autoridad a la que podemos recurrir para cuestionar las acciones propiciadas por un impulso moral.

Pero, volviendo a la cuestión del respeto, un concepto susceptible de una abigarrada gama de interpretaciones, tanto ampliadoras como limitadoras del mismo: yo sugiero que la atención y la autoridad en el terreno de las relaciones humanas se transfieran precisamente desde el ámbito de la razón (la racionalidad, las reglas, las prescripciones y las proscripciones, el cálculo de ganancias y pérdidas y el cálculo de probabilidades) al de la moral (es decir, al terreno de la prioridad del ser humano necesitado) en busca de la esencia de esta.

El término alemán que los traductores de Kant expresan con el vocablo «respeto» es *Achtung*, que, en su acepción primaria y esencial, significa «atención». Lo que contrapone el respeto a la falta de respeto (o el desaire) es la diferencia entre prestar atención e ignorar. La «falta de respeto» supone, en primer y principal lugar, una indiferencia o ecuanimidad. El respeto presupone en última instancia la prohibición del desaire (de ese «pasar al lado de» un «otro» sin reparar en su presencia, sin «prestarle atención», es decir, ta-

chándolo de antemano de «no merecedor de nuestra atención»). Exige, más bien, que nos detengamos a escuchar atentamente la voz de ese otro mientras dejamos todos los demás intereses en suspenso durante un tiempo, el suficiente para captar, digerir y comprender plenamente qué tipo de contenido puede transmitir el mensaje que nos está contando. Dicho de otro modo, el respeto presupone la obligación de reconocer a un «otro», explícita o implícitamente, el derecho a fijar el orden del día o, cuando menos, a aceptar la sugerencia del orden del día que ese otro pueda transmitirnos, entendiendo que esta es merecedora de toda nuestra atención y nuestra consideración. En resumidas cuentas, el respeto hacia un «otro» consiste en reconocerlo (a él o a ella) como *copartícipe en un diálogo en igualdad de condiciones*, concibiéndolo como un sujeto que tiene algo significativo que decir, algo que continúa valiendo la pena escuchar atentamente hasta (y a menos) que quede convincentemente probada la trivialidad o la futilidad de sus locuciones (del mismo modo que los acusados continúan siendo inocentes hasta que no se haya probado su culpabilidad). La actitud alternativa al respeto de parte de una persona de quien se espera que muestre respeto es la indiferencia y el desaire; desde el punto de vista de la persona hacia quien se esperaba que se mostrara respeto, esa alternativa es el desprecio y la humillación.

Incorporarse a un diálogo (o, para ser más precisos, dar luz verde a un polílogo, teniendo en cuenta que el acceso abierto es un atributo indispensable del diálogo) equivale en la práctica a una suspensión de la seguridad en la validez suprema de las posiciones propias y a una rendición a un curso incierto e impredecible de los acontecimientos: a una aceptación, en definitiva, de que el resultado del intercambio será el producto derivado de la interacción entre diversas iniciativas, ninguna de las cuales habrá podido reclamar para sí (o, cuando menos, a ninguna se le habrá supuesto ni garantizado de antemano) el derecho a tener la última y decisiva palabra. *No existe diálogo propiamente dicho a menos que se asuma*

y se respete la igualdad entre los participantes. Mientras dura el diálogo, se suspenden las jerarquías y las atribuciones de «superioridad» e «inferioridad» (o, al menos, esa intención se tiene). Además, también queda en suspenso todo presupuesto de que las diferencias entre los interlocutores son demasiado grandes como para que pueda haber una comunicación mutua o se pueda contemplar el acuerdo como un resultado final verosímil; los participantes en un diálogo están obligados a asumir que lo que todos ellos tienen en común es más importante que lo que los separa, y que, por consiguiente, son capaces de imponerse (y de anular) al efecto antagonista de la discordia. Como dijo san Pablo en su carta a los gálatas: «Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. [...] De manera que la ley ha sido nuestro ayo, para llevarnos a Cristo, a fin de que fuésemos justificados por la fe. Pero venida la fe, ya no estamos bajo ayo» (Gálatas, 3,28 y 24-26). Estas palabras continúan siendo el prototipo de todas las aproximaciones posteriores (incluidas las actuales) a la esencia del respeto y la respetuosidad. Como Robert Pawlik ha expresado tan perceptiva como claramente (en *Kronos*, 2, 2010, pág. 44):

> La *Ecclesia* se forma a partir de la suspensión mesiánica de todas las líneas divisorias existentes. Un acontecimiento mesiánico es un avance y un vuelco tan radical que provoca la «desactivación» de los órdenes legales vigentes hasta entonces, tanto los religiosos como los políticos. [...] A partir de ese momento (ya en la «era mesiánica»), la relación humana deja de estar regulada por la ley, y por las jerarquías y las relaciones de poder relacionadas con esta, y pasa a estarlo por el amor al prójimo.

Uno se siente tentado a pensar que actualmente vivimos en otra «era mesiánica», aunque en esta ocasión (al menos, hasta el momento), sin «acontecimiento mesiánico» ni expectativa alguna de

que este esté a punto de producirse. Sintomáticos de que la nuestra es una «era mesiánica» son los crecientes indicios de que la «desactivación de los órdenes legales existentes», la «suspensión de las líneas de confrontación actuales» y el hecho de no estar ya «bajo el ayo [o la tutela] de la vieja fe» deberían haberse producido hace ya mucho tiempo. Pero echamos en falta un «acontecimiento mesiánico» comparable a las buenas nuevas transmitidas por san Pablo a los gálatas en lo que a su potencial para hacer que «todos nosotros seamos uno» se refiere.

Dada la desproporción abismal entre la grandiosidad del desafío y la parvedad de nuestra caja de herramientas para afrontarlo, nos hemos visto inmersos, como Antonio Gramsci escribiera ya hace casi cien años (me siento tentado a decir que «proféticamente»), en un periodo de *interregno*, una situación en la que lo viejo está perdiendo rápidamente su fuerza y su potencia para actuar, mientras que lo nuevo, que supuestamente podría ocupar su lugar, no ha nacido o bien es todavía demasiado pequeño (y sus balbuceos apenas audibles) como para llamar nuestra atención. En épocas calificadas como de «interregno», puede pasar cualquier cosa, aunque nada puede emprenderse con plena seguridad en uno mismo y nadie puede estar totalmente seguro del resultado de una acción. La cruz de nuestro tiempo es la inconmensurabilidad entre las intenciones y las fuerzas necesarias para hacerlas realidad. El dilema más angustioso no es ya el de «¿qué hay que hacer?», sino el de «¿quién sería capaz de hacerlo?» si nos supiéramos poner de acuerdo en lo que hay que hacer.

Lo «viejo», que está perdiendo su anterior fuerza y su potencial para la acción, es esa segmentación del mundo en porciones de órdenes locales nominalmente soberanos basada en una supuesta (y cada vez más ficticia) coincidencia y fusión entre territorio, estado y nación. Lo «nuevo», que todavía no se ha manifestado, es un orden global y verdaderamente «ecuménico», basado en la comunidad humana del conjunto del planeta, pero no necesariamente

(a diferencia de lo que había venido sucediendo en el pasado) en la unidad religiosa, étnica, cultural y política de dicha comunidad. Para empeorar las cosas, carecemos de un precedente histórico que nos garantice que esta clase de novedad es plausible. La idea de que todo ser humano tiene un derecho inalienable a participar en una comunidad formada por el conjunto de la humanidad y, por consiguiente, tiene también el derecho al reconocimiento, el respeto y la dignidad debidos a todos los seres humanos por el simple hecho de serlo y con independencia de todo matiz o calificación que lo separe de otros seres humanos, sorprende por lo abruptamente que desentona con la que hasta el momento se ha percibido como naturaleza inalterable de la convivencia humana.

Carl Schmitt, considerado por muchos el más agudo y perspicaz teórico de la política de la era de los estados-nación y de la soberanía territorial absoluta e indivisible de estos, identificó la «designación de un enemigo» como el rasgo definitorio de la política, así como la contraposición entre «amigos» y «enemigos» (o, en la práctica, entre «nosotros» y «ellos») como eje constitutivo de aquella. Sin un enemigo, no hay —ni puede haber— estado, política, unidad comunitaria ni soberanía estatal. La asociación —principal objetivo del soberano— solo es alcanzable mediante previa disociación; la inclusión (de «amigos») no puede materializarse (ni se materializa) sin una exclusión simultánea (de «enemigos»). El dominio del imperio de la ley es inconcebible sin que sus líneas de demarcación se dibujen sobre (y se superpongan a) la frontera que separa a amigos de enemigos. La organización política de la Europa posterior a la paz de Westfalia, en cuyas prácticas Schmitt sin duda fundó las generalizaciones antes mencionadas, no sería viable sin la aglomeración de las animosidades y los conflictos que la fueron configurando. Ni que decir tiene que, en el mundo que emerge de las páginas de la *Teología política* de Schmitt,* no hay espacio

* Carl Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2010.

para la categoría del respeto: la idea misma de un derecho universal que todos estuviéramos obligados a respetar parecería un auténtico sinsentido. A fin de cuentas, ese mundo se articulaba y adquiría vida en torno a la voluntad de un soberano territorial, una voluntad que se expresaba en el poderío de tal soberano para designar enemigos y excluirlos del imperio de su ley.

Partiendo de diferentes premisas, René Girard llegó a conclusiones prácticamente idénticas. El acto natal de una comunidad humana, a juicio de Girard, es una especie de «crimen original» que convierte a los miembros de aquella en el momento de tal nacimiento y a sus descendientes en cómplices, tanto contemporáneos como «*ex post facto*». Siguiendo la lógica de esa constitución, a los cómplices les interesa cerrar filas en defensa de su comunidad y asegurar la supervivencia de esta, pues es el único escudo protector que los separa del tribunal que dictaminaría su culpabilidad. La dedicación sin reservas a la causa de la comunidad exige de los miembros de esta una actitud de vigilancia, desconfianza y enemistad hacia los no miembros, así como la aprobación incondicional de todo aquello que se considere indispensable (o meramente útil) para el fortalecimiento comunitario interno. Las comunidades se mantienen con vida mediante rituales periódicos en los que se vuelve a escenificar el «acto fundacional» (o, mejor dicho, el mito etiológico): en ellos se representa a unos enemigos conspiradores cuyas inicuas intenciones son detectadas a tiempo y desbaratadas. Las armas de los conspiradores quedan así inutilizadas antes incluso de que tengan ocasión de llevar sus planes a la práctica, pero nunca se llega a desarmarlos del todo, menos aún a aniquilarlos, pues ese sería un desenlace contraproducente, ya que eliminaría los motivos para mantener la disciplina acrítica (la «servidumbre voluntaria») exigida por la comunidad a sus miembros en nombre de la continuación de su existencia (la de la comunidad y, por ende, la de sus miembros).

Los relatos de Schmitt y de Girard difieren en cuanto a su tema y su argumentación, pero confluyen en su mensaje final, que no

augura para el respeto muchas posibilidades de ascenso a la categoría de valor universal. Las realidades de la vida social, sus pautas y su forma de autorreproducción (formadas históricamente) no son fáciles de conciliar con los argumentos racionales de Kant ni con los postulados éticos de Lévinas. El conflicto y el acuerdo, la enemistad y la amistad, son hermanos siameses, incapaces de vivir separados el uno del otro, sujetos de una especie de caso clínico que presenta una dificultad prácticamente insuperable hasta para el mejor de los cirujanos. La unidad se deriva de la división, el respeto proviene de la negación de la dignidad humana... Se comenta que Ronald Reagan —un presidente que no destacó precisamente por sus aptitudes académicas, pero un hombre dotado de una sólida dosis de sabiduría popular— consoló en una ocasión a Mijaíl Gorbachov diciéndole que no se preocupara, que, aunque los intereses estadounidenses y soviéticos no fuesen conciliables en aquel momento, las fuerzas armadas de ambos países unirían, sin duda, sus fuerzas para repeler al enemigo común si, un día, unos invasores procedentes del espacio exterior atacasen la Tierra. Tal vez tuviera razón, pero el problema es que los extraterrestres no se han aprestado aún a ayudarnos a hacer realidad el sueño histórico de la dignidad humana universal y de la ecumenicidad del respeto mutuo. En su ausencia, nosotros, los residentes nativos de este planeta, no tenemos más alternativa que apresurarnos a armarnos para preparar esas guerras puramente intertribales que seguimos librando en nombre del reconocimiento (es decir, en nombre del derecho al respeto).

Nosotros, en virtud del veredicto de la historia o, mejor dicho, en virtud de una serie de decretos de elaboración y dictado humanos, somos depositarios de un regalo (el derecho a elegir) al tiempo que de una carga (el deber de elegir) y, por consiguiente, nos vemos obligados a luchar por el reconocimiento social de nuestra forma de ser y estar, siempre preinterpretada ya como consecuencia de nuestras propias elecciones voluntarias; me refiero al reconoci-

miento del modo en que vivimos individual o colectivamente, en compañía de «otros como nosotros», tanto por opción deliberada, como por defecto o por presiones irresistibles de otras personas. Lo que se conoce comúnmente como «reconocimiento social» es la opinión de que las «personas que importan» tienen de los méritos y deméritos de nuestro modo de vida y, por encima de todo, su juicio en torno a si un cierto tipo de criaturas son merecedoras de respeto a juzgar por su modo de vida y si debe concedérseles tal respeto en la misma medida en que hasta el momento se ha dado a otras.

Los políticos dignos de llamarse así detectan enseguida cualquier fuente de apoyo electoral aún por explotar. Como pocos electores (por no decir que ninguno) se sienten realmente inmunes a la amenaza de un repentino giro de la suerte que anuncie una negación de su dignidad, pero todos —altos y bajos— desean con igual fuerza que se les respete por lo que son, por lo que han sido obligados a seguir siendo o por lo que se esfuerzan por ser, siempre existe la posibilidad de que el derecho al respeto se niegue o se retire aplicando la máxima del «ningún respeto para los enemigos del respeto» (entendiendo aquí por «enemigos del respeto» a aquellas personas que se niegan a respetar los veredictos de quienes están al frente de la asignación y la distribución de tal respeto) en nombre precisamente de la defensa y la promoción de este.

21 de diciembre de 2010

De algunas de mis idiosincrasias (¡que no todas!)

Con ocasión de mi octogésimo quinto cumpleaños, Simon Dawes, en nombre de mis amigos de *Theory, Culture & Society* (*TCS*, una de las más animadas, infatigables, innovadoras y valientes publicaciones periódicas que conozco, una bocanada constante de aire fresco en la enrarecida e imperturbable atmósfera intelectual de las humanidades actuales), me presionó (en el sentido más amistoso

posible) para que confesara públicamente el carácter perpetuamente anticonvencional de mi estilo de sociología. Fue una presión a la que cedí de inmediato y gustoso, cuanto más porque procedía de círculos que deben su excelencia precisamente a esta deficiencia (la del «anticonvencionalismo») considerada por la estridente mayoría un signo de imperfección. Cito a continuación algunos fragmentos de esa confesión:

Simon Dawes: Para empezar, me gustaría preguntarle hasta qué punto cree usted que la liquidez de sus propias experiencias vitales ha influido en su interpretación de la modernidad (líquida), tal y como Martin Jay sugiere en su artículo de *TCS*. ¿Se reconoce usted, por ejemplo, en esa imagen de «forastero ambivalente» que ha «aprendido a caminar sobre arenas movedizas»?

Zygmunt Bauman: Yo dejaría encantado (y supongo también que prudencialmente) la respuesta a esa pregunta en manos de los psicoanalistas, que se especializan en descubrir esa clase de conexiones (o simples coincidencias) y en re-presentarlas en forma de vínculos causales. Habiendo sido yo en esa historia el ave más que el ornitólogo (y la presencia de aves, como todos sabemos, no es precisamente destacada en el gremio de los ornitólogos), soy quizá la última persona a la que cabría preguntar algo así para obtener una respuesta de autoridad. Todo lo más que me siento facultado a apuntar es algo tan trivial como que la experiencia de la precariedad de los contextos en los que me he ido encontrando y por los que he ido pasando en el transcurso de mi increíblemente prolongado itinerario vital debe de haber influido (como no podría haber sido de otro modo, ¿no?) en lo que veía y en cómo lo veía... Y permítame que deje claro que el arte de caminar sobre arenas movedizas es un don que todavía no he adquirido. Lo único que he aprendido al respecto es lo difícil que resulta dominar ese arte y lo mucho que las personas tienen que esforzarse para aprenderlo.

En cuanto a que se me describa como un forastero de la cabeza a los pies y hasta la médula (una revelación que debo a Dennis Smith en un número de *TCS* de 1998), no tengo razón alguna para discrepar. De hecho, nunca «pertenecí» realmente a ninguna escuela, orden monástica, familia intelectual, grupo político ni camarilla de intereses; no solicité admisión en ninguno de esos colectivos y, menos aún, hice nada especial para merecer una invitación de cualquiera de ellos; tampoco ninguno me reclamará como «uno de los nuestros» en sus listas de miembros (al menos, no sin poner mi nombre entre muchas comillas y puntualizaciones). Supongo que mi claustrofobia es incurable y que me siento incómodo en cualquier estancia cerrada y que siempre estoy tentado de investigar y averiguar qué hay al otro lado de la puerta. Me imagino que estoy condenado a seguir siendo un forastero hasta el final, pues carezco de las cualidades indispensables de un *insider* de los círculos académicos convencionales: lealtad a una escuela, conformidad con sus procedimientos y disposición a acatar los criterios de cohesión y regularidad refrendados por la escuela en cuestión. Y, sinceramente, no me importa...

SD: Usted se basa en la metáfora de la dicotomía sólido/líquido para explicar la modernidad, pero ¿hasta qué punto son términos mutuamente excluyentes? ¿No podría considerarse dialéctica la relación entre ellos?

ZB: Nunca he concebido ni concibo la pareja solidez/liquidez como una dicotomía; para mí son más bien dos condiciones entrelazadas de forma inseparable en un ligamen dialéctico (algo parecido a lo que François Lyotard tenía probablemente en mente cuando señaló que nadie puede ser moderno sin antes ser posmoderno...). Después de todo, fue la búsqueda de la solidez de las cosas y los estados la que con mayor frecuencia desencadenó, mantuvo en marcha y guió la licuación de esas cosas y estados, y, a su vez, fue el

carácter amorfo de ese líquido rezumante, filtrante y fluyente el que propició el empeño en enfriar, apagar y moldear las cosas. Si hay algo que permite distinguir entre las *fases* «sólida» y «líquida» de la modernidad (es decir, disponerlas conforme a un orden sucesivo), es el cambio en la finalidad tanto manifiesta como latente de un empeño en cualquier caso continuo y todavía vigente.

En el origen, los sólidos se derritieron no porque la solidez desagradara sino porque no se consideraba suficientemente satisfactorio el grado de robustez de los sólidos heredados: simple y llanamente, se creía que los sólidos ya existentes *no eran lo suficientemente sólidos* (ni resistentes e inmunizados frente al cambio) conforme a los criterios de los poderes modernos, obsesionados por el orden y fabricantes compulsivos de este. Posteriormente (y, en nuestra parte del mundo, hasta la actualidad), se ha entendido que los sólidos son meras condensaciones fugaces de un magma líquido. Son fijaciones temporales que se mantienen «hasta nuevo aviso» (y no soluciones definitivas) en las que la *flexibilidad* sustituye a la *solidez* como condición ideal a alcanzar. Incluso en aquellos casos en los que los sólidos son estados deseados, solo se los tolera siempre y cuando den indicios de que seguirán siendo fácil y obedientemente fusibles a voluntad; antes de tomarse el esfuerzo de construir una estructura, asentarla y consolidarla, debe haberse previsto una adecuada tecnología de refusión a la que echar mano cuando se estime oportuno. Antes de que las obras de construcción comiencen de verdad, debe ofrecerse una garantía fiable de que se contará con el derecho y la capacidad para desmantelar la estructura construida. Hoy en día, los ideales y los criterios que la mayoría de las estructuras (por no decir que todas) se esfuerzan por cumplir son los de la «biodegradabilidad» total.

SD: ¿Podría explicar hasta qué punto difieren la libertad real y la autonomía genuina de la Ilustración de la libertad del mercado

(falsa, líquida, consumista)? ¿Y qué opina del argumento de John Milbank cuando afirma que usted carece de una base metafísica para hablar de tal libertad?

ZB: Por decirlo en pocas palabras, si la libertad visualizada por la Ilustración y exigida y prometida por Marx estaba hecha a la medida del *productor* ideal, la libertad promovida por el mercado está pensada para el *consumidor* ideal; ninguna de ellas es «más genuina» que la otra.

De todos modos, a mi entender, más que una cuestión *metafísica*, es un problema *sociopolítico*. Siempre me han interesado (y, muy probablemente, seguirán interesándome hasta que me muera) los mecanismos *sociopolíticos* que generan presiones que «capacitan» junto a otras que «incapacitan», entrelazándolas y vinculándolas entre sí, volviéndolas prácticamente inseparables, como inseparables son los sistemas pulmonares y digestivos de algunos hermanos siameses...

La libertad ideal y perfecta, la «libertad absoluta», que capacita sin incapacitar, es, creo yo, un oxímoron en metafísica en igual medida que una meta inalcanzable en la vida social.

SD: En otro de los artículos de la sección especial, Julia Hell detecta en sus escritos, señor Bauman, un frecuente énfasis en los actos de mirar. ¿Cuál es el nexo, según usted, entre mirar y «el otro», o cómo es de significativa para usted la mirada del/al «otro»?

ZB: Supongo que Julia Hell tiene razón, las visuales me parecen las más extensamente captadas y registradas de mis impresiones; creo que la vista es mi órgano sensorial principal y que el «ver» es la fuente de las metáforas clave que se usan al describir o explicar la percepción. Lo mismo ocurre con la constitución de la percepción/imaginación de la que habla Lévinas, mi particular profesor de ética: es la *visión* de «*l'Autre*» la que desencadena el impulso moral y

me coloca en el papel de sujeto moral al exponerme y rendirme y subordinarme al objeto de mi responsabilidad (algo que sucede *antes* incluso de que *l'Autre* haya tenido oportunidad siquiera de abrir la boca y, por tanto, antes de que haya podido *oír* sus peticiones o sus demandas), y ello con independencia de que el tacto, la caricia, sea una metáfora más acertada del modelo de Lévinas sobre lo que sigue a esa visión y despierta el yo moral.

Sin embargo, lo que creo que no se menciona y se echa en falta en la extraordinariamente penetrante vivisección que Julia hace de la «mirada» es otra variedad de mirada, de suprema importancia a la hora de desentrañar la compleja relación entre ojos y ética. La mirada en la que ella se centra tan perspicaz y ejemplarmente, la mirada órfica, es, por así decirlo, la mirada de quien «mata» o «asesina por amor» (aunque también sea potencialmente salvadora y liberadora). Pero también existe la «mirada de Panwitz», vivida, detectada y gráficamente reconstruida por Primo Levi: la mirada de quien «mata por desinterés» o, para ser más precisos, «asesina por indiferencia», una mirada inmune al bacilo de la moralidad al haber sido vacunada contra el efecto activador de la responsabilidad que normalmente tiene el encuentro-con-un-Otro. Creo que el estudio de las vías y los medios sociales que pueden propiciar la sustitución de la mirada de Orfeo por la de Panwitz, despojando así a la mirada de su poder ético innato (un proceso que yo denomino de «adiaforización»), es absolutamente crucial para cualquier iniciativa mínimamente seria de análisis y descripción del intrincado y tortuoso itinerario del yo moral dentro del mundo moderno líquido.

SD: Pasemos ahora a otras cosas. ¿Podría explicarnos algo más acerca de su libro, *Daños colaterales*?* ¿De qué trata y qué relación tiene con el resto de su obra?

* Zygmunt Bauman, *Daños colaterales*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2011.

ZB: En síntesis, la estrategia más destacada de todas y cada una de las luchas por el poder consiste en una «estructuración» de la condición del émulo o contrincante y una «desestructuración», es decir, una desregulación de la propia: esa ha sido y continúa siendo una característica permanente de las estrategias de los poderes modernos. No obstante, en la sociedad de productores (la solución moderna sólida representada por la «fábrica fordista» unida al paradigma del «estado social»), ambos lados del conflicto tenían un interés especial en impedir que la desigualdad se descontrolara. Pues bien, ese ya no es el caso en la actualidad.

Como consecuencia de ello, se han multiplicado exponencialmente tanto las probabilidades favorables de aquellos que están más «próximos a las fuentes de la incertidumbre» como las adversas para los demás, para quienes se mantienen fijados y atados al extremo de los receptores de los efectos de esa incertidumbre. Han cambiado los esfuerzos dedicados a estrechar esas diferencias y a atenuar la polarización de las oportunidades y la consiguiente discriminación, que se han vuelto marginales y pasajeros; esos esfuerzos son hoy espectacularmente ineficaces (impotentes, en realidad) de cara a frenar el desbocado auge de la fortuna y de la miseria en los polos opuestos del actual eje del poder. Los aqueja un déficit crónico de capacidad de actuación y resolución. Mientras tanto, el poder continúa acumulándose y almacenándose del lado de las fuerzas que presionan en el sentido opuesto. Los gobiernos de los estados buscan en vano remedios *locales* para privaciones y miserias fabricadas a escala *global*, de igual modo que los individuos que lo son por decreto del destino (léase, por efecto de la desregulación) tratan infructuosamente de encontrar soluciones a sus problemas vitales de origen social.

«La desigualdad entre los individuos del mundo es impresionante», ha comentado Branko Milanovic, economista principal del departamento de investigación del Banco Mundial. «A comienzos del siglo XXI, el 5 % más rico de la población mundial recibe un

tercio de la renta global total, que es lo mismo que le corresponde actualmente al 80 % más pobre de los habitantes del planeta.» Aunque unos cuantos países pobres están acortando distancias con el mundo rico, las diferencias entre los individuos más adinerados y los más necesitados en el conjunto del mundo son enormes y es muy probable que continúen aumentando...

En 2008, Glenn Firebaugh señaló que «estamos experimentando la inversión de una tendencia que venía observándose desde hacía mucho tiempo: de una desigualdad en aumento entre naciones y constante o decreciente dentro de cada una de ellas se está pasando a una desigualdad en descenso entre naciones y creciente dentro de ellas. Ese es el mensaje de mi libro *The New Geography of Global Income Inequality* [La nueva geografía de la desigualdad de ingresos global], de 2003», un mensaje confirmado desde entonces.

SD: ¿Cómo entiende el reciente aumento del interés por la desigualdad y las crisis económicas y medioambientales desde el que se propone el decrecimiento, las economías sostenibles, el poscapitalismo o la pervivencia del protagonismo del comunismo como soluciones a tales problemas?

ZB: De manera tan conmovedora como sucinta, el gran José Saramago respondió ya a su pregunta cuando señaló que «los pueblos no eligieron a sus gobiernos para que los "llevasen" al Mercado, [sino] que es el Mercado quien condiciona por todos los medios a los gobiernos para que le "lleven" los pueblos». Hace algunas décadas, en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*,* Jürgen Habermas explicó que la función de los Estados capitalistas consiste en garantizar que se produzca el encuentro *entre el capital y la mano de obra*, y que ambas partes acuden a ese encuentro prepara-

* Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999.

das y dispuestas para la transacción. Dado que la sociedad de productores dirigida por el capital se ha convertido desde entonces en una sociedad de consumidores dirigida igualmente por el capital, yo diría que la principal función (en el fondo, la «meta»-función) de los gobiernos ha pasado a ser la de garantizar que sean encuentros *entre los artículos de consumo y los consumidores* y *entre los emisores de crédito y los prestatarios* los que se produzcan de forma regular. Y así parecen haberlo demostrado recientemente los propios gobiernos (si es que hacía falta prueba alguna) escatimando hasta el último céntimo (peleado con uñas y dientes) que necesitan los miembros de la «infraclase» para mantener sus cuerpos con vida, pero hallando milagrosamente cientos de miles de millones de libras o de dólares para «recapitalizar la banca».

Hace poco, yo mismo señalaba, siguiendo una pista proporcionada por Keith Tester, que nos hemos visto inmersos en un periodo de «interregno»: «lo viejo» ya no funciona, pero «lo nuevo» no ha nacido todavía. Pero la que sí existe ya (y muy intensa) es la conciencia de que, si no nace, estaremos todos abocados a desaparecer, como también somos ya muy conscientes de que el problema, el «hueso duro» que debemos roer con urgencia, no es la presencia de «demasiados pobres» en nuestras sociedades sino el hecho de que haya en ellas «demasiados ricos». Permítame que cite una vez más a Saramago: «Y yo pregunto a los economistas políticos, a los moralistas, si han calculado el número de personas que es necesario condenar a la miseria, al trabajo desproporcionado, a la desmoralización, a la infancia, a la ignorancia, a la desgracia invencible, a la penuria absoluta, para producir un rico». Supongo que este y otros llamamientos similares irán ganando intensidad (y esperemos también que audiencia) en los años venideros...

SD: ¿Podría comentar algo acerca de lo que está leyendo en este momento o acerca de algo que haya leído recientemente y le haya impresionado?

ZB: Mis dos últimos años no me han estimulado precisamente a emprender nuevos viajes de descubrimiento. Pocos he intentado, menos aún he concluido.

Pero como habrá podido deducir de nuestra charla hasta este momento, Saramago sí ha sido todo un descubrimiento (tardío, por desgracia). Me entristece que solo me queden ya un par de obras suyas por saborear, pendientes de lectura, porque él no volverá a escribir ninguna más...

Otro de mis descubrimientos ha sido el de las primeras distopías compuestas para el mundo moderno líquido, el cual han sabido codificar, extrapolar y llevar hasta su lógica conclusión (suponiendo que nuestro arte colectivo de lo ilógico y lo inesperado no interfiera a tiempo para desbaratar tal lógica). En cine, Michael Haneke. En literatura, Michel Houellebecq. Seguro que significarán para el siglo XXI lo que Zamiatin, Orwell o Aldous Huxley significaron para el XX.

Mi descubrimiento más reciente, aunque no pertenezca a esa misma categoría, no es menos especial: se trata del estudio sobre Montaigne realizado por Sarah Bakewell y que lleva por enigmático título *How to Live* [Cómo vivir] (fíjese en el cuidado que ha tenido de no titularlo «Cómo deberíamos vivir»...).

Me fascinan también los estudios de Keith Tester sobre arte cinematográfico, tanto los ya publicados como los de próxima publicación. Abren nuestra vista a panoramas completamente novedosos que nos llevan a pensar que todo lo que podríamos decir en algún momento se ha dicho ya. Aún estoy tratando de hacerme una idea más clara de su importancia.

SD: Una última pregunta: *TCS* suscribe y apoya el proceso de revisión externa entre iguales (*peer review*) y muchos de nuestros colaboradores (tanto de aquellos cuyas propuestas de colaboración se aceptan como de aquellos otros cuyas propuestas se rechazan) agradecen la respuesta que les dan nuestros editores y nuestros

evaluadores anónimos, así como el consiguiente fortalecimiento de sus artículos resultante de tal proceso. Sin embargo, usted es crítico con la revisión entre iguales y ya no colabora como revisor para nosotros. ¿Podría explicarnos por qué?

ZB: Dos son, según mi estimación más conservadora, las víctimas colaterales más trascendentales y que más hemos de lamentar de esa truculenta estratagema conocida como revisión entre iguales: una es el atrevimiento intelectual (aguado hasta el nivel del mínimo común denominador) y la otra es la individualidad (así como la responsabilidad) de los editores de las publicaciones (que se refugian tras el anonimato de los «iguales», pero que, en realidad, se disuelven en él hasta el punto, en muchos casos, de no dejar ni rastro de su presencia). También se infligen otros muchos daños, por supuesto: como la engañosa seguridad que teóricamente inspira la «resolución del comité» revisor, y que contribuye a desactivar el impulso crítico del lector, o la supresión de la moderación y, en algunos casos, también de la honestidad de los «iguales», una supresión propiciada por las garantías mismas de anonimato, que conducen a algunos revisores a llevar a cabo acciones que, en otro caso, desistirían de emprender. El resultado general equivale a una reinstauración de la situación que Hannah Arendt describió contundentemente en su momento como de «responsabilidad flotante» o de «responsabilidad de nadie».

En último pero no menos importante lugar, destacaría un ejemplo más de daño colateral: la multitud de caminos que ese método anima a trillar y la heterogeneidad de aquello que los inspira. Sospecho que en el sistema de revisión entre iguales recae buena parte de la culpa de que en torno al 60 % o más de los artículos de revistas académicas nunca hayan sido citados en ningún otro trabajo (lo que significa que no dejan rastro alguno en el conjunto de nuestra actividad académica común) y de que las «revistas especializadas» (salvo unas pocas y milagrosas excepciones, como la muy destaca-

da de *TCS*) hagan gala de una embrutecedora repetitividad y rezumen unas monumentales dosis de aburrimiento (o, al menos, esa es mi impresión). Para dar con una sola nueva idea esclarecedora e inspiradora (algo que difícilmente alguien obtendrá con las fórmulas convencionales aplicadas para superar con garantías la barricada erigida por los revisores anónimos externos), uno se ve a menudo obligado a hojear miles de páginas de revistas especializadas. Yo sugiero a veces —medio en broma, medio en serio— que si nuestros ancestros de la Edad de Piedra hubieran descubierto un sistema de dragado como el de la «revisión entre iguales», aún viviríamos cobijados en cuevas... Así que es muy posible que la estratagema en cuestión sea culpable, además, de obligarnos a efectuar un inmenso derroche de tiempo y capacidad intelectual. No es, en definitiva, la clase de juego en el que me siento normalmente inclinado a participar...

25 de diciembre de 2010

De los nuevos semblantes de la desigualdad

Frank Rich, destacado articulista de opinión del *New York Times*, apunta lo siguiente en el número de ayer a propósito de la voz de la América liberal (de izquierdas): «La igualdad económica parecía un objetivo a nuestro alcance en 1956, al menos, para la entonces amplísima clase media. La sensación de que la promesa estadounidense de movilidad social y económica era alcanzable para cualquiera que se propusiera ir en pos de ella». Ese era, recuerda él a sus lectores (sin fiarse de la propia memoria de estos), el estado de ánimo del país hace cincuenta y cuatro años. En cuanto a la clase media estadounidense de hoy en día, a Rich le basta con plantearse una pregunta puramente retórica: «¿Cuántos americanos de clase media creen actualmente que sus posibilidades no conocen límites si trabajan duro? ¿Cuántos se fían de que el capitalismo

les dará lo que en justicia les corresponde?», lo que equivale a preguntarse: cuántos estadounidenses han conseguido conservar y mantener la antigua confianza (aquella que tan viva estaba apenas medio siglo atrás) en la «igualdad de movilidad social» o en la «igualdad en movimiento», «la igualdad cada vez más próxima», «la igualdad a nuestro alcance»... Una pregunta retórica, sin duda, pues, en este caso, Rich puede estar seguro de lo que sus lectores responderán sin dudar: «No muchos». A esto ha llegado, más o menos, el sueño de la clase media que confiaba «en que todo aquel que se esforzara lo suficiente podía entrar en el País de Jauja de las oportunidades y en que a nadie se le negaría ese sueño porque un grupo privado hubiera alquilado y reservado para sí el País del Mañana».

El día anterior, otro columnista de opinión del *New York Times*, Charles M. Blow, señalaba la siguiente evidencia estadística:

> Según el Centro Nacional para los Niños en Situación de Pobreza, el 42 % de los niños estadounidenses viven en hogares de ingresos bajos y en torno a una quinta parte viven por debajo del umbral de pobreza. Y la cosa se pone aún peor. El número de niños que viven en situación de pobreza ha aumentado un 33 % desde 2000. Para que veamos esos datos en perspectiva, tengamos en cuenta que la población infantil del conjunto del país creció solamente un 3 % a lo largo de ese mismo periodo. Y, según un informe de Unicef de 2007 sobre la pobreza infantil, Estados Unidos ocupaba el último lugar de la lista de 24 países ricos allí recogida. [...] [L]a reacción de ciertos sectores sociales a este problema sigue estando mezclada con los prejuicios raciales y de clase: no más ayudas y prestaciones públicas para personas no blancas que han tomado malas decisiones en su vida y no han tenido el sentido ni las agallas necesarias para salir de los hoyos en los que se han metido.

Nadie tiene que decirles a los padres de ese 42 % de niños y niñas estadounidenses, apurados como andan día sí y día también,

tratando de llegar a fin de mes con lo poco que tienen, que las probabilidades de que sus hijos alcancen la igualdad son reducidísimas, y los padres del 20 % de pequeños que viven bajo el umbral de pobreza difícilmente hallarían siquiera rastro alguno de esas «probabilidades» cuya desaparición recogen las cifras más recientes. Poco les costaría a los progenitores de ambas categorías, sin embargo, descifrar el mensaje que emana alto y claro de boca de quienes fijan las leyes de la nación y las traducen al lenguaje de los derechos y las obligaciones de los ciudadanos de ese país. El mensaje es la encarnación misma de la simplicidad: Estados Unidos ha dejado de ser una *tierra de oportunidades*; ahora es una tierra para *personas con agallas*. La «igualdad de movilidad» socialmente gestionable encalló en la roca de la desigualdad de agallas individuales y se fue a pique. Las «agallas» de los padres son el único bote salvavidas que se ofrece a quienes desean sacar a sus hijos del embravecido mar de la pobreza. El bote es pequeño; suerte tiene quien llega a procurarse uno con suficiente capacidad como para que quepa toda la familia. Lo más probable, sin embargo, es que solo unos pocos miembros de esta, los más audaces y cicateros (o, lo que es lo mismo, los más dotados de «agallas»), sepan hacerse un hueco en el bote y mantenerlo todo el tiempo necesario hasta que este alcance la costa. Y el viaje ya no es (si es que alguna vez lo fue) un viaje hacia la igualdad. Es, más bien, una carrera para dejar atrás a los demás. El espacio en la cima está ya prerreservado y allí solo se admite a los elegidos. Como bien dice Frank Rich, «un grupo privado ha alquilado y reservado para sí el País del Mañana».

El país de las oportunidades prometía más igualdad. El país de las personas con agallas solo puede ofrecer más desigualdad.

26 de diciembre de 2010

De la resocialización de lo social

El editorial de hoy del diario *Le Monde* («Contre crise et pauvreté, la protection sociale» [Contra la crisis y la pobreza, la protección social]) hace partícipes a sus lectores de un asombroso descubrimiento: poco a poco, a un ritmo temeroso y vacilante aunque recientemente acelerado por el fantasma de un colapso económico a escala mundial, los formadores de opinión y quienes «hacen y deshacen» van dándose cuenta de que la protección social respaldada y gestionada por el estado es una condición necesaria *tanto* para una economía saludable *como* para una protección adecuada frente a las peores consecuencias posibles de una economía que no lo sea. No se trata solamente de una cuestión de generosidad y caridad, como la ideología dominante de la «reaganomía» y la «thatcheronomía» pretende hacernos creer. Por decirlo con otras palabras, restablecer los viejos mecanismos de una póliza de seguro colectivo que nos proteja de los infortunios individuales o construir unos nuevos desde cero no es algo que convenga solamente a los infortunados sino que también es una cuestión de *interés común* y, en el fondo, de *supervivencia común*. El supuesto conflicto de intereses entre contribuyentes y perceptores de las ayudas y los servicios sociales es, en gran medida, el producto de una imaginación ideologizada. No es la esplendidez del estado del bienestar sino su mezquindad la que golpea más dolorosamente al contribuyente, porque le atiza en la fuente misma de su propio bienestar: la renta de la que paga sus impuestos.

Hoy aumenta el número de síntomas materiales —aunque disminuyan un tanto las declaraciones de fe— que testimonian que se está produciendo efectivamente ese giro verdaderamente decisivo en las altas instancias del pensamiento y la reflexión. Todavía se tacha de poco menos que utópica la idea de la Organización Internacional del Trabajo de incluir la seguridad social en la lista de

derechos humanos fundamentales; sin embargo, en la práctica política internacional, esa misma idea se aproxima cada vez más a la realidad presente (o a la que, cuando menos, se vislumbra en un futuro nada lejano). En julio de 2010, Naciones Unidas, en un acto que pasó casi desapercibido para la prensa mundial y para el público en general, adoptó la audaz medida de nombrar a Michelle Bachelet, ex presidenta de Chile, promotora de la causa (o cruzada, en realidad) dedicada a la difusión de las prácticas propias de los estados sociales o del bienestar a zonas del mundo que aún carecen de ellas. La medida y la causa que la motivó han contado con el apoyo entusiasta del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, dos instituciones de las que, hasta ahora, teníamos la constancia de que habían peleado con uñas y dientes por lograr la aprobación inmisericorde de recortes del gasto público y de la protección social respaldada por el estado en los países en vías de desarrollo. Si ese cambio de actitud se confirma, sin duda es un giro de proporciones formidables. La gran pregunta, sin embargo, continúa siendo si el nuevo estado de ánimo (que, sin prisa, pero tampoco sin pausa, va camino de convertirse en el nuevo «mantra» por antonomasia) sobrevivirá a las reverberaciones de la inestabilidad presente en el terreno del crédito y las finanzas.

Aun en el caso de que resulte ser más duradero que los temblores actuales que lo desencadenaron, el nuevo (emergente aún) consenso tiene ante sí un largo y tortuoso camino antes de alcanzar su objetivo declarado. Leyendo el editorial de *Le Monde* nos enteramos de que, mientras la protección social consume hasta una quinta parte de la riqueza nacional de los países «desarrollados» (entiéndase «adinerados»), los países pobres solo se pueden permitir (y solo se les permite, si me perdonan el inciso) de momento reservar para provisión social un 4 % de media de sus presupuestos públicos, sin olvidar que muchos de ellos destinan únicamente un 1 % o menos del producto nacional a partidas de asistencia social. Tres cuartas partes de las familias del mundo (el 90 % en el caso de

las familias africanas) no pueden contar en estos momentos con ninguna clase de seguridad social.

Aun así, estos días se multiplican las señales de que los gobiernos nacionales de todos los continentes están poniendo mucho más de su parte para cortar el nudo gordiano del peso muerto que para sus economías supone la carga de la pobreza y la miseria masivas, una carga que se vuelve aún más pesada si cabe debido precisamente a la continuidad de la debilidad económica. Intentos de ese tipo (aunque llevados a cabo con diversos grados de determinación) son hoy apreciables en lugares tan dispersos y diferentes como Sudáfrica o Nepal. A mayor escala, Brasil ha conseguido rescatar ya de las simas de la pobreza, la inseguridad y la ausencia de perspectivas de futuro a unos trece millones de familias —lo que equivale, según las estimaciones, a unos cincuenta millones de personas (adultos y niños)— con ayuda del programa estatal Bolsa Familia, puesto en marcha por Lula. México está intentando lograr lo mismo con ayuda del programa Oportunidades; mientras que, a su peculiar y característico estilo drástico, China ha decidido recientemente emplear su superávit acumulado en construir —casi desde cero, pero a cinco años vista— una red integral de protección social para cientos de millones de sus ciudadanos privados hasta ahora de cualquier tipo de provisión social.

27 de diciembre de 2010

De los amigos que uno tiene y de los que uno cree tener

El profesor Robin Dunbar, antropólogo evolutivo de la Universidad de Oxford, insiste en que «nuestras mentes no han sido diseñadas [por la evolución] para que, en nuestro mundo social, quepa más que un muy limitado número de personas». Dunbar ha calculado en realidad esa cifra: según él, «la mayoría de nosotros podemos mantener solamente en torno a ciento cincuenta relaciones

mínimamente significativas». No es de extrañar que él mismo haya denominado ese límite —impuesto por la evolución (biológica)— el «número de Dunbar». Ese centenar y medio es, podríamos decir, el número que alcanzaron nuestros antepasados remotos a través de la evolución biológica y que esta no logró superar. A partir de ahí, dejó el terreno libre a su mucho más ágil y diestra (pero, sobre todo, más rica en recursos y menos paciente) sucesora: la llamada «evolución cultural» (es decir, aquella provocada, moldeada e impulsada por los propios seres humanos, que pone en juego los procesos de enseñanza y aprendizaje, en vez de los cambios en la disposición de los genes).

Aclaremos que ciento cincuenta era probablemente el número máximo de criaturas que podían juntarse, permanecer juntas y cooperar de manera provechosa cuando la supervivencia del grupo dependía únicamente de la caza y la recolección; el tamaño de una manada protohumana no podía superar ese límite mágico si no se acopiaban (o, mejor dicho, inventaban) fuerzas y (¡sí!) herramientas más sofisticadas que las proporcionadas por los colmillos y las garras. Sin esas otras fuerzas y herramientas, denominadas «culturales», la proximidad continuada de una cifra más amplia de individuos habría resultado insostenible, por lo que cualquier capacidad de «tener en mente» a más personas que esas habría sido superflua. «Imaginar» una totalidad mayor que la realmente accesible para los sentidos era algo tan innecesario como, dadas las circunstancias, inconcebible. Las mentes no necesitaban almacenar aquello que los sentidos no tenían posibilidad de captar... Fue con la llegada de la cultura cuando debió de producirse (y, de hecho, se produjo) la superación del límite marcado por el «número de Dunbar». ¿Fue el hecho de atravesar esa barrera el primer acto de transgresión de los «límites naturales»? Y puesto que transgredir límites («naturales» o autoimpuestos) es el rasgo definitorio de la cultura y su modo de ser, ¿fue esa también el acta de nacimiento de la cultura?[1]

Aclaremos también que, con el inicio de la secuela cultural de la evolución, el terreno de las relaciones reconociblemente «significativas» se dividió —a todos los efectos prácticos— en dos espacios correspondientes a dos tipos autónomos (aunque interrelacionados) de «significación»: la sensual/emocional o específica y la mental o abstracta. Es la primera variedad de «significación» la que supuestamente puede haber «fijado límites», pues es la que continúa dependiendo de la dotación (esencialmente inalterada) con la que la evolución ha equipado a la especie humana; la segunda variedad, sin embargo, está manifiestamente liberada de las restricciones impuestas por los «límites naturales», aunque también es eminentemente libre de fijar (y revocar o transgredir en la práctica) sus propias barreras. Buena parte de la labor de la cultura ha consistido hasta el momento (y sigue consistiendo) en dibujar y redibujar las fronteras que separan el «aquí» del «allí», el «dentro» del «fuera», el «nosotros» del «ellos», así como en subdividir y diferenciar aún más los terrenos internos de cada una de esas categorías y, dada la pluralidad de culturas y de interfaces de intervenciones culturales, esa labor consiste también en generar «áreas grises» de ambivalencia entre territorios mutuamente delimitados y, por tanto, en suscitar manzanas de la discordia que sirven, a su vez, de estímulo adicional para las ansias de delimitación fronteriza. El «número de Dunbar» es, en sí mismo, un ejemplo típico de ese ejercicio cultural de trazado de fronteras (una actividad que se remonta, según el mito etiológico de Lévi-Strauss, al «nacimiento de la cultura» misma —es decir, a la prohibición del incesto—, momento que significó la división de las mujeres en objetos sexuales permitidos y prohibidos).

Las «redes de amistades» mantenidas por vía electrónica prometían romper con las contumaces e intrépidas limitaciones a la sociabilidad fijadas por nuestra dotación genéticamente transmitida. Pues bien, según Dunbar, no lo han hecho y no lo harán: la promesa es imposible de cumplir. «Sí —dice Dunbar en el artículo

de opinión que ha publicado en el *New York Times* del 25 de diciembre—, cualquiera puede incluir como "amigos" a quinientas, mil o hasta cinco mil personas en su página de Facebook, pero todas ellas salvo las ciento cincuenta más fundamentales serán meros *voyeurs* curioseando en la vida diaria del titular de la cuenta.» Entre esos miles de amigos y amigas de Facebook, las «relaciones significativas» (tanto las mantenidas electrónicamente como las vividas en desconexión) quedarán circunscritas dentro de los intraspasables límites del «número de Dunbar». El verdadero servicio prestado por Facebook y los otros sitios «sociales» de su tipo es el mantenimiento de un núcleo central y constante de amigos en las condiciones de elevada movilidad, rápido movimiento y apresurado cambio del mundo actual.

Nuestros antepasados remotos lo tuvieron fácil: ellos y sus seres queridos tendían en general a habitar el mismo lugar desde que nacían hasta que morían, en estrecha proximidad mutua y al alcance y a la vista los unos de los otros. Es muy poco probable que ese fundamento que podríamos denominar «topográfico» de los lazos a largo plazo (vitalicios incluso) reaparezca y, menos aún, que sea inmune al fluir del tiempo, vulnerable como es a las vicisitudes de las historias de las vidas individuales. Pero, afortunadamente, hoy tenemos maneras de «mantenernos en contacto» que son plena y verdaderamente «extraterritoriales», y, por consiguiente, independientes del grado y la frecuencia de la proximidad física. «Facebook y otras redes sociales», y solo ellas, a juzgar por lo que sugiere Dunbar, «nos permiten mantener amistades que, de otro modo, decaerían enseguida». Pero no terminan ahí los beneficios que nos brindan: «Nos permiten reintegrar nuestras redes, de manera que, en lugar de tener varios subgrupos inconexos de amigos, ahora somos capaces de reconstruir, *aunque sea de modo virtual*, algo parecido a las antiguas comunidades rurales en las que todo el mundo se conocía» (el énfasis lo he añadido). En todo caso, en lo que a la amistad respecta (o, al menos, eso es lo que Dunbar da a entender,

aunque no con estas mismas palabras), la idea de que «el medio es el mensaje» lanzada en su día por Marshall McLuhan ha quedado refutada; por otra parte, sin embargo, la otra conocida sugerencia de ese mismo autor, la de la llegada de una «aldea global», sí se ha hecho realidad. «Aunque de modo virtual»...

Pero ¿no es la «virtualidad» una diferencia que marca la diferencia, valga la redundancia (una diferencia, por cierto, mucho mayor y más trascendental para la suerte de las «relaciones significativas» de lo que Dunbar está dispuesto a reconocer)? La vida en «las antiguas comunidades rurales» dificultaba ligar lazos que no estuvieran ya interconectados «por sí mismos», por así decirlo, y, en concreto, por las circunstancias propias de las personas que habitaban, unas al lado de las otras, la misma «comunidad rural». Y dificultaba en similar medida, si no más aún, desligar los lazos que ya existían, anularlos y cancelarlos, a menos que una o más de las personas entrelazadas murieran. La vida en línea, por su parte, facilita hasta extremos infantiles que «comencemos» una relación, pero también hace que resulte mucho más sencillo salir de una, al tiempo que convierte en peligrosamente simple pasar por alto la pérdida de contenido de la «relación», que se va consumiendo, que pierde intensidad y que, finalmente, se disuelve por pura falta de atención.

Hay motivos para sospechar que son precisamente esas facilidades las que han valido a las «redes sociales» la tremenda popularidad de la que gozan actualmente y las que han convertido a su autoproclamado inventor y (seguramente) principal promotor comercial, Mark Elliot Zuckerberg, en multimillonario de la noche a la mañana. Tales facilidades fueron también las que permitieron que la tendencia moderna a la ausencia de esfuerzo, la comodidad y el confort alcanzara y conquistara finalmente el hasta entonces tozuda y apasionadamente independiente territorio de los lazos humanos. Han conseguido que esa sea una región sin riesgos (o casi); han conseguido que sea imposible (o casi) que los antaño deseables

permanezcan con nosotros más tiempo de la cuenta; han conseguido que nos salga a coste cero (o casi) recortar pérdidas. En definitiva, han logrado la hazaña de cuadrar el círculo, de poder tener todo sin necesidad de elegir. Al limpiar el ámbito de las interrelaciones de todos y cada uno de los compromisos y condiciones que las atenazaban, han extirpado el desagradable lunar de la indestructibilidad que anteriormente afeaba el rostro de la comunión humana.

Dunbar está en lo cierto cuando afirma que los sustitutos electrónicos de la comunicación cara a cara han modernizado la herencia que arrastrábamos desde la Edad de Piedra, adaptando y ajustando las formas y los medios del contacto humano a las exigencias de nuestra *nouvel âge*. Lo que parece haber pasado por alto, sin embargo, es que en el curso de dicha adaptación, esos medios y formas también se han visto considerablemente alterados y que, de resultas de ello, también ha cambiado el significado de las «relaciones significativas». O sea que también debería haberse modificado el contenido del concepto mismo del «número de Dunbar». A menos, claro está, que sea precisamente el número (y el número sin más) el que agote en sí mismo todo el contenido del concepto...

28 de diciembre de 2010

De portadas y otras páginas

Los titulares de portada, fieles al espíritu navideño, vienen alegres y dispuestos a levantarnos el ánimo. Anuncian el final inminente de la Depresión: Estados Unidos está aproximándose a esa esquiva luz al final del túnel conocida como «retorno a la normalidad». Me explico: los clientes han regresado en tropel a los centros comerciales como si se hubieran arrepentido de su momentánea pérdida de vigor comprador y quisieran compensar el tiempo perdido. Una vez más, y como en los no tan viejos tiempos, vuelve a no

temblarles la mano a la hora de sacar la tarjeta de crédito de la cartera. Vuelve a haber bastante demanda de joyas y bienes de lujo y el optimismo que inunda las *boutiques* se propaga inevitablemente al comercio minorista en general y a las paradas de los mercados. Como consecuencia, los ingresos de los vendedores de regalos prometen este año superar incluso los niveles previos a la Depresión. Y esto solo puede significar una cosa: que Nuestra Señora de la Economía, madre y protectora nuestra, está de nuevo en movimiento.

Esa es la idea que ustedes se habrían hecho del estado de su país si hubieran pasado directamente de las portadas a las páginas de televisión o de espectáculos y entretenimiento en general. Pero no habrían pensado lo mismo si, por casualidad, ustedes estuvieran entre los muchos que no han contribuido a aumentar los ingresos de los centros comerciales y que, por tanto, no aparecen recogidos en sus estadísticas, o si se contaran entre los quince millones de estadounidenses clasificados oficialmente como desempleados. «En el mundo real —nos recuerda Bob Herbert en su artículo de opinión del *New York Times* del 27 de diciembre—, donde las familias tienen que alimentarse y pagar sus facturas, hay un tremendo número de americanos a quienes se está dejando atrás, olvidados.»

En el Centro John J. Heldrich de Desarrollo de la Fuerza Laboral, de la Universidad de Rutgers, los profesores Carl van Horn y Cliff Zukin dirigen un grupo de investigación que viene registrando los vaivenes de una misma muestra de trabajadores desde el verano del año pasado. Su último informe, publicado al mismo tiempo que los optimistas titulares resumidos más arriba, ha tenido por truculento y alarmante título el de «El sueño americano hecho añicos. Los trabajadores desempleados pierden el terreno, la esperanza y la fe en su futuro». Lo que ese informe muestra (y lo que otros deben de haber notado también, pero no han querido o no han podido mencionar) es la degradación social de las personas a

las que se les despide de su empleo. Tres cuartas partes de los miembros de la muestra estuvieron en el paro durante el periodo que duró todo el estudio; dos tercios de ellos llevan ya un año o más sin percibir ningún ingreso por actividad laboral, un periodo que para un tercio de ellos es de dos años o más. Se les han agotado los ahorros, han vendido todas sus posesiones vendibles y viven gracias al dinero que les han prestado familiares o amigos. Por lo que respecta a los desempleados de más edad, estos forman una nueva clase, la de los «jubilados involuntarios». La mayoría de los que superan los cincuenta años no creen que vayan a tener un empleo a tiempo completo nunca más. Y en cuanto a esa cuarta parte de la muestra formada por los «afortunados» que han vuelto a trabajar, a casi todos ellos se les ofrecieron empleos (que no les quedó más remedio que aceptar) peor pagados que los que tenían anteriormente y con menores (o nulos) incentivos o beneficios adicionales. De los cincuenta mil nuevos puestos de trabajo añadidos a las estadísticas de empleo de noviembre, el mes que ha conducido al tan celebrado «regreso de los compradores» pregonado en los titulares de primera página, el 80 % eran temporales. Uno de los rasgos más destacados del presente estado de ánimo dominante entre los miembros de la muestra, según Van Horn, es la pérdida de fe en la idea de que «si uno se lo propone y trabaja duro, puede progresar». Degradados y humillados, estos ex trabajadores ya no cuentan con que vengan tiempos mejores. Y, como bien comenta Bob Herbert, «las personas sin empleo no se compran muchos televisores de pantalla plana», así que, por si fuera poco, no es probable que su triste suerte despierte mucha compasión entre esa parte de la nación que está ahora de regreso a los centros comerciales. Los otros, los parados, convertidos de pronto en consumidores deficientes (o, lo que es lo mismo, descalificados por no dar el nivel mínimo deseado como clientes y compradores), probablemente no se sumarán a la multitud que augura y fomenta la «sólida recuperación» que los autores de las portadas parecen haber barruntado.

Ya nos podemos imaginar que pronto aparecerán estadísticas que mostrarán que la consecuencia más duradera y corrosiva del colapso crediticio de estos dos últimos años y del modo en que los poderes fácticos reaccionaron ante él habrá sido un ahondamiento de la desigualdad social que ahora mismo erosiona ya la sociedad estadounidense desde su propio interior. Como Tony Judt señaló en *Algo va mal*,* la última de las múltiples advertencias que ese pensador dirigió a la nación norteamericana a lo largo de los años:

> La desigualdad no solo es poco atractiva en sí misma; está claro que se corresponde con problemas sociales patológicos que no podemos abordar si no atendemos a su causa subyacente. Hay una razón por la que la mortalidad infantil, la esperanza de vida, la criminalidad, la población carcelaria, los trastornos mentales, el desempleo, la obesidad, la malnutrición, el embarazo de adolescentes, el uso de drogas ilegales, la inseguridad económica, las deudas personales y la angustia están mucho más marcados en Estados Unidos y en Reino Unido que en la Europa continental. [...] La desigualdad es corrosiva. Corrompe a las sociedades desde dentro. El impacto de las diferencias materiales tarda un tiempo en hacerse visible, pero, con el tiempo, aumenta la competencia por el estatus y los bienes, las personas tienen un creciente sentido de superioridad (o de inferioridad) basado en sus posesiones, se consolidan los prejuicios hacia los que están más abajo en la escala social, la delincuencia aumenta y las patologías debidas a las desventajas sociales se hacen cada vez más marcadas. El legado de la creación de riqueza no regulada es, en efecto, amargo.

Cuando por fin salgan las estadísticas que confirmen las funestas premoniciones de Judt, ¿en qué página del periódico se publicarán?

* Tony Judt, *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2011, págs. 31 y 34.

29 de diciembre de 2010

De ciertos dilemas (seleccionados)

Hace un año que Janina me dejó.

De Eleanor Roosevelt, opinaba Adlai E. Stevenson lo siguiente: «Prefería encender velas que maldecir la oscuridad, y con su resplandor ha irradiado calor al mundo». La propia Eleanor Roosevelt opinaba así sobre el poder del ser humano para poner límites a la impotencia: «Nadie puede hacer que nos sintamos inferiores si nosotros no lo consentimos». Y ella conocía ese poder porque lo había encontrado en sí misma. *Toutes proportions gardées* (la mía nunca fue la esposa de un presidente y solo disponía de velas suficientes para disipar la oscuridad de una habitación y para calentar a quienes hubiera en ella, pero ninguna más), tuve la sensación de estar leyendo palabras referidas a Janina y pronunciadas por ella, palabras que describían la lógica de su vida y que transmitían la esencia de su fe, de su propia manera de estar-en-el-mundo.

Arthur Koestler escribe lo siguiente en su autobiografía, *Flecha en el azul*:*

> [...] no se puede actuar, escribir ni, siquiera, vivir libre de culpa. Adiestra a un perro para que corra tras las bicicletas, pero no tras los automóviles, y luego pasa a su lado subido en una moto: el animal reaccionará con una neurosis experimental. Forma a una nación para que crea que la tolerancia es buena y la persecución es mala, y luego pregunta a sus ciudadanos si perseguirían a las personas que desean abolir la tolerancia: estos reaccionarán de un modo muy parecido.

Esforzándose por hallar un modo de convivir con esa verdad filosófica (la conciencia de que la culpa tal vez se pueda desviar,

* Arthur Koestler, *Flecha en el azul*, Madrid, Debate, 2000.

pero no eliminar de la acción, la escritura y la vida), Koestler prosigue:

> Si el pesimismo del filósofo es una actitud válida, el deber del humanista militante de continuar esperando contra toda esperanza no lo es menos. [...] Tenemos que aceptar la contradicción perpetua entre ambos. Si admitimos que el derrotismo y la desesperanza, aun cuando estén lógicamente justificados, son moralmente incorrectos, y que la resistencia activa frente al mal es una necesidad moral, incluso cuando parece lógicamente absurda, es posible que demos con un nuevo enfoque hacia una dialéctica humanista...

Bien, tal vez podríamos, aunque no lo sabríamos con seguridad a menos que siguiéramos intentando y nos negáramos a tomar tal falta de certeza como una razón para parar.

31 de diciembre de 2010

De si «democracia» significa aún algo y, en caso de que así sea, ¿qué?

La pregunta no tiene nada de nuevo. En *Flecha en el azul*, un libro escrito en 1952 pero que resumía las amargas lecciones aprendidas durante veinte años de esperanzas frustradas y oportunidades perdidas clasificados por los historiógrafos bajo el epígrafe de «periodo de entreguerras», Arthur Koestler rememoraba viejos tiempos:

> Libramos nuestra batalla de las palabras y no vimos que los vocablos ya familiares habían perdido su influencia y apuntaban en las direcciones equivocadas. Pronunciábamos la palabra «democracia» con gran solemnidad, como si orásemos, y al poco, la más grande de las naciones de Europa votó y llevó al poder, mediante métodos perfectamente democráticos, a los asesinos de la

> propia democracia. Rendíamos culto a la voluntad de Las Masas y estas querían muerte y autodestrucción. [...] El progreso social por el que luchamos se convirtió en un avance hacia el campo de concentración; nuestro liberalismo nos hizo cómplices de tiranos y opresores; nuestro amor por la paz invitó a la agresión y condujo a la guerra.

Intentemos comprender qué pone en marcha tan extraño proceso, que guarda un parecido asombroso con la supuesta reacción de los pollos que, aun después de descabezados, continúan corriendo durante varios metros. Los significantes pueden abandonar, amputarse y cambiar sus «significados» (los «referentes» a los que supuestamente se «refieren») sin perder seguidores y partidarios. Algo así sucede con tan definitorios significantes de nuestra «civilización occidental» como «democracia», «libertad», «progreso», «tolerancia» y «paz». Alimentados e impulsados por el apoyo entusiasta de su electorado potencial en virtud de las causas y las promesas que representaban originalmente, los significantes pueden haber cambiado y haberse adscrito a significados distantes de (o incluso opuestos a) los originales, sin un perjuicio de importancia para el entusiasmo de sus partidarios y seguidores. Una vez conquistadas, puestas a punto, cultivadas y colocadas (es decir, aprendidas y absorbidas) esas palabras (bordadas e inscritas en las pancartas de los activistas), la lealtad, la conformidad y la disciplina gregaria asociadas a ellas, así como los hábitos que se activan con solo pronunciarlas, estarán listas ya para resistir una potencial infinidad de reveses. Esas palabras pasan de ser los nombres de unas causas para convertirse en las etiquetas de unos bandos políticos, por lo que la obediencia puede ser perfectamente exigible y obtenible (y, de hecho, lo es) invocando la confrontación suprema entre «nosotros» y «ellos», sin necesidad de mencionar nunca más (y, menos aún, de contrastar) la causa y la finalidad de la guerra que se libra a partir de ese momento.

En un artículo expuesto en el sitio web de la revista en línea *Truthout* y que lleva por título «Vivir en la era de la amnesia impuesta. El eclipse de la cultura formativa democrática», Henry A. Giroux se pregunta cómo se explica «el aplastante triunfo electoral que ha devuelto al poder a los más nefastos candidatos del Partido Republicano». Después de todo, los vencedores son

> [...] las mismas personas que nos trajeron lo del Katrina, que convirtieron la tortura en política de estado, que promovieron el macartismo racial, que jalearon la caza del inmigrante, que empujaron al país a dos desastrosas guerras, que construyeron más prisiones que escuelas [y aquí añado yo que, en Estados Unidos, 758 personas de cada cien mil están actualmente encarceladas, lo que representa la cifra más elevada del mundo con bastante diferencia, y que, si les sumamos las personas que están en libertad condicional o vigilada, son seis millones los estadounidenses que se hallan bajo la supervisión directa de los órganos estatales de coerción], que llevaron la hacienda pública a la quiebra, que loaban la ignorancia frente a la evidencia científica («la mitad de los nuevos congresistas no creen que exista calentamiento global») y que favorecieron la fusión del poder empresarial con el político.

Y, siendo eso verdad, ¿cómo se explica semejante veredicto del electorado? Giroux sugiere dos explicaciones posibles. Una es la transformación efectiva de «la justicia punitiva y de un escenario de crueldad» en una fórmula política aceptada por (o, como mínimo, aceptable para) la mayoría de los estadounidenses. La otra es la aceleración del ritmo de la «amnesia social»: las más atroces fechorías de los gobernantes, objeto de indignación pública no hace mucho tiempo, han quedado ya arrinconadas u olvidadas por completo cuando llega la hora de las elecciones legislativas federales que coinciden con la mitad del mandato presidencial...

Pero existe también otra posibilidad que tal vez sea demasiado truculenta para el futuro de la democracia y, por ello, no suele sa-

carse a relucir ni abordarse seriamente. Me refiero a la posibilidad o, mejor dicho, probabilidad de que se haya roto el vínculo entre la «agenda» pública y las inquietudes privadas —vínculo que supone el meollo mismo del proceso democrático—, de manera que cada uno de esos dos ámbitos orbite actualmente en espacios aislados entre sí y se muevan impulsados por factores y mecanismos entre los que no existe conexión ni comunicación alguna (¡aun no siendo ni mucho menos mutuamente independientes!). Por decirlo en términos más simples aún, me refiero a situaciones en las que a las personas les llueven los golpes sin saber ni de dónde les están cayendo (y sin tener tampoco muchas opciones —ni ganas— de averiguarlo). Lo único que se ofrece para quienes buscan la reconexión entre ambas esferas y para quienes sueñan con ella son unos «cortocircuitos», de los que se sabe que emiten un breve resplandor cegador seguido de una oscuridad que se hace más total aún si cabe, más impenetrable y aterradora, que la que reinaba antes del fogonazo. Lo que quedaba del deseo que aquellas personas tenían de regresar del exilio que las alejó de la comunidad de destino humano (ese exilio que las envió a una soledad y un abandono sin perspectivas de futuro) se ha disuelto, se ha disipado y ha desaparecido liquidado por una sucesión aparentemente interminable de esperanzas frustradas. El efecto general de hallarse inmersos en semejante situación ha sido sucintamente resumido por Danilo Zolo: «Estamos —ha sugerido— en presencia de un régimen que creo que podemos calificar de "teleoligarquía posdemocrática": una posdemocracia en la que la inmensa mayoría de los ciudadanos no "escoge" ni "elige" sino que ignora, silenciosa y obedientemente».[2]

Hay un factor que acelera considerablemente ese descenso hacia la era «posdemocrática» del «no me importa», del *je m'en fous* o, lo que es lo mismo, del electorado «ignorante, callado y obediente». Por emplear la expresión acuñada por Paul Krugman en su artículo de opinión del *New York Times* de hoy, «la hipocresía nun-

ca pasa de moda, pero aun así, 2010 fue algo especial. Porque fue el año del doble discurso sobre el presupuesto, de incendiarios que se hicieron pasar por bomberos, de gente que se quejó airadamente de los déficits mientras hacía todo lo posible para que estos aumentaran». El mensaje general que ha exudado la información que se filtra desde las esferas superiores de la política ha sido de incongruencia, cuando no de total inanidad. Uno de los silogismos fundamentales de la lógica elemental nos advierte de que «si *p* y *no p*, entonces *q*», lo que significa (en una traducción simplificada pero fiel) que, de la aceptación simultánea de una proposición y de su negación, puede seguirse cualquier cosa (y, por tanto, nada tiene más fundamento que ninguna otra cosa y, por consiguiente también, nada hay en lo que nos podamos basar) o, por así decirlo, que todo puede afirmarse, pero (o, mejor dicho, porque) nada es lógico. Y, sin embargo, titulares como «McConnell arremete contra el gasto deficitario instando a la ampliación de los recortes fiscales» se han convertido en el pan nuestro de cada día que la prensa estadounidense sirve a sus lectores. Ante tal clase de afirmaciones contradictorias que se les ofrecen, como quien dice, en un mismo aliento para que den su aprobación simultánea a una premisa y a su contraria, poca alternativa les queda a los lectores más que la de admitir que las cosas que deciden su bienestar y sus perspectivas vitales están fuera de su comprensión y seguirán estándolo sin remedio y, donde surge la ignorancia, la impotencia no tarda en acudir para hacerle compañía.

Desde los comienzos de la moderna ciencia de la política se asegura que, puesto que las autoridades estatales deben tratar asuntos demasiado complejos para ser entendidos por la gente corriente, la democracia está condenada a ser un sistema de gobierno regido por expertos que han recibido formación muy especializada y que el papel del pueblo llano se reduce a la aprobación o la desaprobación periódica de las acciones de esos expertos. Sin embargo, la práctica política contemporánea ha superado con mucho las ex-

pectativas de los politólogos. Los expertos de las altas esferas ya no necesitan repetir que las cosas son demasiado complicadas como para que puedan ser adecuadamente juzgadas por el público profano en la materia, y que, por consiguiente, deben ser dejadas en manos exclusivamente de quienes saben. La realidad demuestra, día tras día y más allá de toda duda razonable (suponiendo que la «razonabilidad» continúe siendo una cualidad reconocible, claro está), que, cuando aplican su inclinación innata y las herramientas heredadas o aprendidas con las que separar lo correcto de lo incorrecto (las únicas herramientas de que disponen), las personas que conforman ese público profano son incapaces de alcanzar juicio alguno (que no de repetirlo o hacerse simplemente eco de él). La lógica que guía la vida de las personas de nuestro pueblo llano se detiene (o, para ser más precisos, es brutalmente frenada) mucho antes (muy por debajo) del nivel al que se esfuerza por llegar en su hipotético viaje de subida hacia las turbias regiones en las que se forman las decisiones y los juicios políticos.

Es una conjetura escalofriante, pero ¿acaso la falta de lógica no se está convirtiendo en la más reciente arma milagrosa de las autoridades estatales, atrapadas como están actualmente entre un acuciante déficit de poder y las rigurosas exigencias de la labor de gobierno, exigencias que su impotente política no puede satisfacer por culpa de su debilidad? Es un arma milagrosa tan barata como sencilla de emplear (y por tomar prestada otra de las expresiones de Krugman, «solo se necesitan votantes disgustados que no sepan qué hay en juego... y de esos hay muchos»). ¿No son el desconcierto y la ausencia de lógica los que impulsan a las descorazonadas y desalentadas «personas corrientes» a dar la espalda a la Política con mayúscula y a apartar su atención de esta, permitiendo con ello que los que la practican se salgan con la suya desplegando sus juegos de pretensiones y promesas falsas con los que cuadrar círculos y conciliar lo inconciliable? Después de todo, no hay fórmula más eficaz para poner fin a la comunicación e impedir que esta se reanu-

de que despojarla de la presunción y la expectativa de significación y sentido. Ya no podemos sosegar nuestros temores y nuestras premoniciones echando la culpa de las preocupaciones crecientes en torno al futuro de la democracia (y en torno a la capacidad de esta para cumplir la función para la que se creó), al arte de la hipocresía en el que sectores enteros de la élite política se han convertido en grandes maestros ni a la ineptitud de estos sectores unida a su deshonestidad y su corrupción personales. Esa arma milagrosa podría ser —como el V2 fue para Hitler— la última que les quede a los conductores de la política cuando esta ha dejado ya de ser útil; podría ser, en definitiva, su última esperanza para obtener una suspensión temporal de la ejecución de su condena...

Enero de 2011

1 de enero de 2011

Del ángel de la historia, reencarnado...

> *Angelus Novus* representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. El huracán le empuja irrefrenablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.[3]

Así escribió Walter Benjamin, observando la pintura de Paul Klee. Inspirado por las sugerencias que rezuma la pintura, Benjamin demolió el credo de devotos, fieles, vates palaciegos, aduladores y simpatizantes del «progreso histórico», su representación de la historia como un proceso iniciado y mantenido por el impulso de proyectos, visiones y esperanzas de una felicidad mayor: no nos impulsa un futuro luminoso, insistió Benjamin, sino que somos re-

chazados, arrastrados y forzados a correr en virtud de los oscuros horrores del pasado. El descubrimiento seminal de Benjamin fue que el «progreso» ha sido, y sigue siendo, una *huida* y no un *movimiento hacia...*

Sin embargo, señalemos que el Ángel de la Historia de Benjamin/Klee, como el huracán que lo lanza hacia el futuro, es *mudo.* La alegoría de Benjamin/Klee no representa palabras sino sucesos; no representa lo que los seres humanos, agentes involuntarios y víctimas de la historia, dicen acerca de sus razones para vivir apresurados sino lo que *les sucede*. Benjamin se definía a sí mismo como «materialista histórico». En armonía con el juicio imperante de su época, creía en las leyes de la historia (leyes concebidas por y para los modernos y de las que se esperaba que colmaran el vacío legado por la providencia y el plan divino), y compartía la igualmente extendida creencia en la determinación histórica, añadido tan «natural» como indispensable a las ambiciones para construir y gestionar el orden del prometedor estado moderno.

Todas estas creencias, sin embargo, entre ellas la idea de «historia» como un poder sobrehumano que dispone lo que el hombre propone, han perdido buena parte de su credibilidad y su apariencia manifiesta, junto a la consunción del «sustrato material» de la historia: ese estado prometedor, seguro de sí mismo y (al menos en su intención) todopoderoso, emprendedor, ilimitadamente ambicioso y celoso de competidores reales o potenciales al estilo del Dios monoteísta. Tal como los conocemos hoy, a partir de nuestra propia experiencia actual, los estados son propensos a subcontratar, privatizar, externalizar y subvencionar todo lo que el estado —como se recordó en el obituario de Benjamin y tal como era cuando aún vivía detrás de la máscara del «Ángel de la Historia»— intentó monopolizar y gestionar bajo su control exclusivo (el desvanecimiento del «estado *social*» no es más que una de las muchas facetas inseparables de su partida).

Si pretendiéramos encontrar una alegoría adecuada para lo que

está pasando en la actualidad, tendríamos que apartar al único Ángel de la Historia y colocar en su lugar a todo un enjambre de «ángeles de la biografía». Confesaríamos ser un hatajo de solitarios, arrojados a un futuro al que damos la espalda, mientras el montón de escombros (de nuestras esperanzas aniquiladas, las expectativas frustradas y las oportunidades perdidas) se yergue ante nosotros hacia el cielo... Nos han condenado, a todos y cada uno de nosotros, a lo que Anthony Giddens llama «política vital», nos han pedido que luchemos o pretendamos ser, simultáneamente, nuestros propios poderes legislativos, ejecutivos y jurídicos. Ya no hay salvación en la sociedad, como oportunamente recuerda Peter Drucker. A nosotros nos toca, como mordazmente observa Ulrich Beck, encontrar soluciones individuales al dilema que todos compartimos (o, más cercano a nuestro asunto, hacer surgir en la biografía individual lo que en el pasado se suponía que residía en la historia colectiva). Ya no se trata de calmar y apaciguar las aguas turbulentas sino (como el náufrago del relato «Un descenso al Maelström», de Poe) de encontrar y sujetar con clavos un barril redondeado y, saltando de una a otra ola, procurar escapar de algún modo al ahogamiento...

Entonces, ¿qué le pasó al Ángel de la Historia de Benjamin? Como otros muchos propósitos, proyectos, funciones y promesas de la acción colectiva administrada por el estado, disfrazada de «progreso», ha sido *privatizado*. En todo caso, ha sido lanzado al mercado para la venta privada. El original de alta costura adornado con el logo de «Dios» o «Historia» ahora se produce en masa, se publicita y se vende a precios de saldo en los escaparates de los bulevares: un ángel de la biografía personal, «Hágalo usted mismo», que cualquiera podrá armar. Exactamente lo que le sucedió al propio Dios, como ha señalado Ulrich Beck en su libro, *El Dios personal*.

Y en última instancia todo se reduce no a las narrativas que nos enseñaron a relatar sino a las obstinadas, contumaces y resistentes

realidades sociales que intentamos narrar (mientras nos fuerzan a ello). En nuestra pulverizada y atomizada sociedad, diseminados junto a los escombros de los aniquilados vínculos interhumanos y sus sustitutos eminentemente débiles y quebradizos, hay muchas razones que pueden horrorizar e invitar a huir a los diminutos ángeles de las pequeñas biografías. Entre otras repugnantes y desalentadoras visiones y olores, las de los putrefactos y hediondos zombis de la «sociedad» y la «comunidad» se encuentran acaso entre los más notables..

2 de enero de 2011

De hallar consuelo en lugares inesperados

Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva,* el revelador estudio de Richard Wilkinson y Kate Pickett que ha demostrado y explicado por qué «una mayor igualdad fortalece a la sociedad», está infiltrándose al fin en la opinión pública norteamericana (gracias al comentario de Nicholas D. Kristof en el número de Año Nuevo del *New York Times*). La demora da qué pensar, porque en Estados Unidos, país firmemente asentado en la cima de la primera liga global de la desigualdad (según las últimas estadísticas, el 1 % de los estadounidenses más ricos controlan más riqueza que el 90 % de la parte inferior) y el que ha proporcionado a los investigadores los ejemplos más extremos de los daños colaterales de la desigualdad, el mensaje de Wilkinson y Pickett debería haber sonado con insistencia y declarado la alerta roja.

Incluso en esta fase tardía, Kristof prefiere presentar a los autores del estudio ante los lectores estadounidenses como «célebres *epidemiólogos* británicos» (en lugar de vincularlos a los estudios *so-*

* Richard Wilkinson y Kate Pickett, *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner, 2009.

ciales, culpables fabuladores, en opinión de los líderes de opinión estadounidenses, de un condenable y despreciable sesgo izquierdista-liberal y, por esa razón, rechazados antes de ser oídos y, mucho menos, escuchados). Probablemente guiado por la misma prudente cautela, Kristof cita en su mayor parte los datos relativos a macacos y las relaciones entre macacos de bajo y alto estatus y otros, anónimos «monos». Y tras haber citado en su apoyo la frase de John Steinbeck acerca del «alma triste» que es capaz de «matarte rápido, mucho más rápido que un microbio», apacigua la posible alarma de los lectores proclives a escudriñar la amenaza de otra subida de impuestos y se adelanta a sus violentas protestas situando las malas noticias en un orden menos amenazador para el bolsillo: el impacto de la desigualdad, señala, no «solo es económico sino también una razón para la melancolía espiritual». Aun así admite, si bien de forma indirecta y un tanto inocua, que el impacto también es «económico», al señalar que hay que elegir entre menos desigualdad y más prisiones y policía, alternativas muy conocidas por ser costosas en términos de tasas impositivas. En la interpretación de Kristof, la desigualdad no es mala en sí misma, en virtud de su propia injusticia, inhumanidad, inmoralidad y potencial destructor de la vida, sino por fomentar un alma perversa y melancólica...

En cuanto a su conexión malsana con la biología, ahora científicamente confirmada, Kristof afirma lo siguiente: «Los seres humanos se estresan cuando se encuentran en el escalón más bajo de la jerarquía. Ese estrés conduce a cambios biológicos». Como acumulación de grasa abdominal, dolencias coronarias, comportamiento autodestructivo y (¡sic!)... pobreza persistente. Ahora, al fin conocemos —con el respaldo y la certificación de distinguidos científicos poco sospechosos de simpatías perversas y conexiones ilícitas— por qué algunas personas están hundidas en la miseria y por qué, a diferencia de nosotros, no pueden evitar hundirse en ella ni salir de allí después de haber caído en ella. Este descubrimiento científico llega, por fin, como un necesitado edulcorante en

el amargo recuerdo de la desigualdad que bate récords en nuestro mundo: el resquicio de esperanza bajo la nube especialmente desagradable y amenazadoramente tenebrosa. ¡Es la biología, estúpido!

De todas formas, podríamos afirmar que decir lo que se piensa en cualquier sentido es manifiestamente mejor que guardar silencio y también que decir lo que se piensa tarde es manifiestamente mejor que no hacerlo nunca. Y uno estaría tentado de añadir que un mensaje truncado, saneado y debilitado es mejor que ninguno, pero ¿eso es verdad? ¿Acaso la llamada a las armas no se ha transformado subrepticiamente, durante el proceso, en una llamada a entregar las armas? ¿No deberíamos, por el mensaje que portamos y por el bien que se suponía habría de deparar, estar atentos para no rendirnos a esa tentación?

«La mejor parte del valor es la discreción», opinaba uno de los personajes menos admirables de Shakespeare, tras lo cual añadía: «En cuya mejor parte he salvado mi vida»... Enfrentados con un déficit de valor, muchos buscarán la parte reconocida como mejor, basándose en la autoridad de... Falstaff.

3 de enero de 2011

Del crecimiento: ¿lo necesitamos?

En su último libro, *Prosperidad sin crecimiento*,* el profesor Tim Jackson de la Universidad de Surrey hace sonar la alarma: el actual modelo de crecimiento produce un daño irreversible. Y ello porque el «crecimiento» se mide a partir del aumento de la producción material en lugar del aumento de servicios como el ocio, la salud, la educación...

* Tim Jackson, *Prosperidad sin crecimiento: economía para un planeta finito*, Barcelona, Icaria, 2011.

Nos viene al recuerdo la memorable yuxtaposición de minería y agricultura de Lewis Mumford: la primera hiere, destruye y afea el entorno, mientras que la segunda cura, autorregenera y embellece. La primera convierte el terreno en inhabitable, la segunda lo torna hospitalario e invita a la morada humana. La primera viola, extrae, remueve, desaloja y deja un vacío tras de sí: mata. La segunda cuida, ayuda y añade, colma, repone: mantiene la vida. La primera agota recursos finitos. La segunda regenera y resucita los recursos: los hace eternamente renovables. Advirtamos, sin embargo, que Mumford meditó acerca de las bendiciones de la agricultura en una época en la que esta actividad aún servía, por lo general, al sustento humano, no al rendimiento económico. Se hizo a la medida de las necesidades humanas constantes, reacias a ampliarse y que por tanto permanecían, en principio, finitas —no a medida de la avidez y codicia humanas, en principio infinitas—. El planeta, con sus reconocidos recursos limitados, puede ser capaz de satisfacer las necesidades humanas a la vez que resulta completamente inadecuado para colmar la humana rapacidad.

Por el daño irreparable perpetrado contra el potencial del planeta, Jackson solo culpa indirectamente a la codicia, destacando como objetivo «nuestra cultura basada en un continuo apetito por la novedad, que constituye el aspecto simbólico de los objetos» (véase su entrevista en *Le Monde* de hoy). De todos modos, constantemente se nos alienta a comportarnos de forma egoísta y materialista; este comportamiento resulta indispensable para mantener activa nuestra economía. Somos inducidos, empujados o engatusados para comprar y gastar, para gastar lo que tenemos y lo que no tenemos pero esperamos ganar en el futuro. Sin embargo, Jackson sugiere que en la recesión la gente abandona esas costumbres malsanas y vuelve a ahorrar en vez de gastar, revelando el aspecto altruista de su naturaleza (me pregunto en qué hechos se apoya esta suposición, pues de manera clara «en una recesión» algunas personas son, contra sus deseos y para su desesperación, violentamente

inhabilitadas como solventes y eliminadas de la orgía del consumo, mientras otras continúan impertérritas; y haría falta un intenso centrifugado, elasticidad y maquillaje para interpretar esas diversas reacciones a la recesión como pruebas claras de emergentes inclinaciones altruistas hasta ese momento ocultas o reprimidas).

Como señaló Adam Smith, en un mercado, debemos nuestra provisión diaria de pan fresco a la codicia del panadero, no a su altruismo, caridad, benevolencia o elevadas ideas morales. Gracias al muy humano deseo de beneficio llegan los productos a los estantes del supermercado y podemos estar seguros de encontrarlos allí. Incluso Amartya Sen, que insiste en que el bienestar y la libertad para llevar una vida digna han de contemplarse como el principal objetivo de la economía (véase su ensayo «Justice in the Global World», en *Indigo*, invierno de 2011), admite que «en realidad no es posible disfrutar de una economía floreciente sin un amplio uso de los mercados, de modo que el cultivo, y no la prevención, del desarrollo de mercados necesarios debe ser parte de un mundo económico próspero y justo». De ello se sigue, en primer lugar, que eliminar el ansia y la búsqueda de beneficio significa que los mercados han de desaparecer, eliminando con ellos las mercancías. En segundo lugar, al ser los mercados necesarios para el «florecimiento de la economía», el egoísmo y la avaricia solo pueden eliminarse de las motivaciones humanas como un peligro compartido. Por último, una tercera conclusión: el altruismo no se lleva bien con una «economía floreciente». Podemos tener una u otra cosa, pero difícilmente las dos a la vez...

Jackson evita este serio obstáculo apostando a la razón humana y al poder de persuasión, armas sin duda poderosas que serían realmente eficaces en la «remodelación del sistema económico», si no fuera por el desafortunado hecho de que los dictados de la razón dependen de la realidad sobre la cual se razona y que esas realidades, cuando son razonadas por agentes razonables, disponen de un «poder de persuasión» mucho más fuerte que los argumentos que

los ignoran o les restan importancia. La realidad en cuestión es una sociedad que puede resolver (aunque imperfectamente) los problemas que ella misma crea (conflictos sociales y antagonismos que amenazan su propia supervivencia) únicamente a través de un ininterrumpido fortalecimiento del «apetito de novedad», apelando así al ansia y la avaricia que permite «florecer» a una economía...

En las fases tempranas del capitalismo, el principal obstáculo para el crecimiento de la economía industrial era el «trabajador tradicional», guiado no por la avaricia sino por la necesidad y que, por tanto, no veía razón para ir a trabajar hoy si el dinero ganado ayer era suficiente para cubrir sus (inmutables) necesidades de hoy. En la presente fase de la historia del capitalismo, la figura del «consumidor tradicional» que no viera razón para ir a comprar hoy si los productos que ya hubiera adquirido funcionaran perfectamente sería igualmente desastrosa para la economía consumista. Una reducción del apetito popular por las mercancías necesarias para satisfacer las necesidades significaría un golpe mortal al único modelo económico actualmente vigente, es decir, la economía consumista. El caso es que también sería un golpe mortal para el único modelo de *sociedad* actualmente aprobado. No es solo una «economía floreciente» que en la actualidad depende de la avaricia del panadero: lo que se despliega y estamos determinados a seguir desplegando es la única receta para una coexistencia ordenada entre seres humanos.

Contra esta formidable apuesta, Jackson propone un programa de tres puntos: procurar que la gente sea consciente de que el crecimiento económico tiene sus límites; convencer (¿obligar?) a los capitalistas a comprometerse a distribuir sus beneficios no solo en «términos financieros» sino también según los beneficios sociales y ambientales en la comunidad, y «cambiar la lógica social» a fin de que los gobiernos favorezcan los estímulos que en el presente inducen a la gente a proyectar y enriquecer sus vidas en un sentido distinto al materialista. Sin embargo, hay un inconveniente: ¿puede

contemplarse todo eso seriamente sin enfrentarse a aquellos aspectos de la condición humana que impulsaron a la gente a buscar una compensación en los mercados? Es decir, reivindicaciones que en vano han buscado remedios, genuinos o supuestos, y ansiedades desatendidas por la sociedad, que por tanto no han encontrado salida sino en las ofertas del mercado y han sido redirigidas a los mercados de consumo en una insistente, aunque vana y engañosa, esperanza de hallar una medicina o solución.

4 de enero de 2011

De la sostenibilidad de la socialdemocracia en esta época...

Los socialdemócratas... ¿Saben adónde van? ¿Tienen alguna idea de una «buena sociedad» por la que merezca la pena luchar? Lo dudo. Creo que no la tienen. No en la zona del mundo que habitamos, en todo caso.

Recordamos cómo hace unos años, tras echar un vistazo a las propiedades de Tony Blair y Gordon Brown, el canciller Schröder dijo que no había una economía capitalista o socialista sino una buena o una mala... Desde hace mucho tiempo, al menos treinta o cuarenta años, la política de los partidos socialdemócratas se ha articulado, año tras año de gobierno neoliberal, a partir del principio de que «aquello que vosotros (el centro-derecha) hacéis, nosotros (el centro-izquierda) podemos hacerlo mejor». A veces, aunque no muy a menudo, una u otra iniciativa particularmente monstruosa y abusiva asumida por los gobernantes ha provocado los remordimientos de la vieja conciencia socialista y, en tales eventos, ocasionalmente y sin dar mucha importancia a esa cuestión, se ha pedido un poco más de compasión y cuerdas de salvamento algo más largas para «quienes más lo necesitan» —o «suavizar el látigo» con aquellos a quienes «golpea con mayor crudeza»—, aunque, con demasiada frecuencia, solo tomando prestadas expresio-

nes del vocabulario del «otro lado» y después de haber sido sometidas a la prueba de la potencial popularidad electoral.

Este estado de cosas tiene una razón: la socialdemocracia ha perdido su propio electorado independiente, sus fortalezas y baluartes sociales, los recintos habitados por personas situadas en el polo receptor de la acción política y económica, personas que esperan y anhelan un nuevo papel o emerger del conjunto de víctimas hacia un sujeto colectivo integrado, con intereses, agenda y mediación política propios.

En pocas palabras, lo que queda (al menos en este rincón del mundo) de la explotada clase obrera industrial que luchaba por la reivindicación de las injusticias padecidas se ha hundido hasta una posición marginal en las sociedades occidentales, repitiendo el itinerario recorrido por el trabajo agrícola hace un siglo. Como recientemente ha señalado Vladislav Inozemtsev en su profundo y exhaustivo estudio «Crisis de la gran idea» (publicado en agosto de 2010 en la revista mensual en lengua rusa *Svobodnaya Mys'l*), las desigualdades sociales más bruscas y espectaculares características de las sociedades occidentales ya no se dan entre el capital y el trabajo, ni las fortunas groseramente estratosféricas son ya fruto de la explotación industrial del trabajo. La defensa de los pobres queda así despojada del elaborado andamiaje teórico construido por Marx en su análisis de la industria capitalista para apoyar la práctica de la socialdemocracia. La defensa de los pobres no es lo mismo que la defensa de la clase trabajadora (robada así la plusvalía).

Además, lo que ha quedado del electorado natural de la socialdemocracia ha sido diseminado en un conjunto de individuos egocéntricos e individualistas que compiten por trabajos y promociones y poseen una escasa o nula conciencia de pertenecer a una comunidad con un mismo destino y aún menos inclinación a cerrar filas y emprender una acción solidaria. La «solidaridad» fue un fenómeno endémico propio de la desaparecida sociedad de productores y ahora no es más que un capricho alimentado por la nostal-

gía en una sociedad de consumidores, aun cuando los miembros de esa nueva sociedad feliz son célebres por arremolinarse en las mismas tiendas el mismo día a la misma hora, gobernados por la «invisible mano del mercado» con la misma eficacia que cuando eran dirigidos como ganado a las plantas industriales y cadenas de montaje por los jefes y sus supervisores contratados. En el nuevo papel de consumidores, en primer lugar, y productores, en un distante (y no necesario) segundo lugar, el antiguo electorado de la socialdemocracia se ha disuelto en el resto del conjunto de consumidores solitarios, que apenas conocen otro «interés común» que el del contribuyente. No sorprende que los herederos de los movimientos socialdemócratas centren su atención en el «terreno medio» (al que no hace mucho se aludía como «clases medias») y ya no se reúnan para la defensa de los «contribuyentes», ostensiblemente divididos por sus intereses y el único «público» del que parece factible y plausible obtener apoyo electoral solidario. Ambas facciones del actual espectro político cazan y pastan en el mismo terreno, tratando de vender su «producto político» a los mismos clientes. ¡No hay lugar aquí para una «utopía de cuño propio»! No hay bastante lugar, en todo caso, en el periodo que separa unas elecciones generales de las siguientes...

«La izquierda —escribió Saramago en su diario el 9 de junio de 2009— no parece haberse dado cuenta de que ha llegado a parecerse en gran medida a la derecha.» De hecho, ha llegado a parecerse «en gran medida a la derecha»:

> Un movimiento que en el pasado logró representar una de las grandes esperanzas de la humanidad, capaz de incitarnos a la acción con el simple recurso a la apelación a lo que hay de mejor en la naturaleza humana, con el paso del tiempo, según observo, ha experimentado un cambio en su composición social... alejándose diariamente de sus tempranas promesas, convirtiéndose paulatinamente en sus viejos adversarios y enemigos, como si este fuera el

único camino para lograr la aceptación, transformándose al fin en una tenue réplica de lo que antaño fuera, empleando conceptos para justificar ciertas acciones, que en otro tiempo utilizó para combatir precisamente esas mismas acciones... Se ha vendido a la derecha, y una vez se percata de ello, puede preguntarse a sí misma qué ha creado la arraigada distancia entre sí misma y sus partidarios naturales —los pobres, los necesitados, pero también los soñadores— en relación con lo que aún queda de sus principios. Pues ya no es posible votar a la izquierda si la izquierda ha dejado de existir.

Es la derecha, y solo la derecha, la que con el consentimiento de la izquierda ha asumido la no disputada dictadura de la agenda política del presente. Es la derecha la que decide qué está dentro y qué fuera, de qué se puede hablar y qué debería/debe permanecer/devenir inefable. Es la derecha, con la connivencia de la izquierda, la que dibuja la línea que separa lo posible de lo imposible y, así, la frase de Margaret Thatcher de que no hay alternativa ha pasado a ser una profecía autocumplida...

El mensaje a los pobres y necesitados no puede ser más claro: no hay alternativa a una sociedad que abre espacio a la pobreza y a las necesidades desprovistas de la posibilidad de satisfacción y no lo abre para los sueños y los soñadores...

5 de enero de 2011

De un consumo que crece y un planeta que mengua

El «estado social» es insostenible en la actualidad, pero por una razón que no tiene nada que ver con la especificidad de la «socialidad» del estado sino más bien con el debilitamiento generalizado del estado como «organismo». Repito lo que antes he dicho muchas veces: este es, después de todo, el eje de todos los otros problemas que el resto del «estado del bienestar» necesita afrontar.

Nuestros ancestros se preocupaban y peleaban a propósito de «qué había que hacer»; nosotros estamos preocupados, aunque rara vez peleamos (el asunto parece vano), acerca de «quién lo hará»; aspecto que para nuestros ancestros no era motivo de disputa y que era objeto de un completo acuerdo. «¡El estado, por supuesto!» Una vez nos apoderemos del estado, haremos lo que creamos que deba hacerse; el estado, esa unión de poder (es decir, la capacidad para llevar a cabo acciones) y política (es decir, la capacidad de decidir qué acciones hay que llevar a cabo) es cuanto necesitamos para que la palabra se haga carne, independientemente de la palabra elegida. Pues bien, ya no parece que esta respuesta sea evidente. Los políticos no nos dejan duda alguna, repitiendo monótonamente a Margaret Thatcher: «TINA» («*There is no alternative*», «No hay alternativa»). Lo que quiere decir: tomamos nuestras decisiones en condiciones que no podemos elegir. Soy propenso a estar de acuerdo con este último punto, aunque por razones un tanto diferentes. Las condiciones «no las podemos elegir» en el sentido de que los políticos aceptan plácidamente esas condiciones y permanecen resueltos a no intentar otras opciones: «TINA» es una profecía autocumplida o más bien una glosa a una práctica cumplida de buen grado y realizada con entusiasmo.

El estado es «capitalista», como señaló Habermas hace treinta años, escribiendo en la época de una menguante sociedad de *productores*, mientras procura asegurar un encuentro regular y efectivo entre el capital y el trabajo (es decir, que el capital compre trabajo). Para que ese encuentro tenga éxito, el capital debe poder permitirse pagar el precio del trabajo y el trabajo debe estar en buena forma para tentar al capital a comprarlo. De ahí que podríamos decir que el «estado social» es concebido como indispensable para la supervivencia «tanto por la izquierda como por la derecha». Sin embargo, ya no... Hoy, en la sociedad de *consumidores*, lo que define el estado «capitalista» es propiciar el encuentro entre el producto y el consumidor (como se mostró gráficamente en la reacción

gubernamental universal ante el colapso de la banca y el crédito: cientos de miles de millones fueron hallados en las mismas arcas que la opinión gubernamental decía desprovistas de los pocos millones necesarios para salvar los servicios sociales). Con ese fin, el «estado social» no está ni aquí ni allí y, por tanto, el asunto de su debilitamiento y el reciclaje de sus residuos en una cuestión de «ley y orden» y no en una cuestión social están en el presente «más allá de la izquierda y la derecha»...

Al margen de la globalización, ¿podemos medir indefinidamente el aumento de la felicidad por el incremento del producto nacional bruto y menos aún extender esa costumbre al resto del planeta y elevar sus niveles de consumo a alturas consideradas indispensables en los países más ricos? Hay que considerar el impacto del consumismo en la sostenibilidad de nuestro hogar común, la Tierra. Ahora sabemos demasiado bien que los recursos del planeta son limitados y no pueden dilatarse infinitamente. También sabemos que los limitados recursos son demasiado modestos para asumir un aumento global de los niveles de consumo de acuerdo con los estándares actualmente vigentes en las zonas más ricas del planeta, los mismos estándares a partir de los cuales el resto del mundo tiende a medir sus sueños y posibilidades, ambiciones y postulados en la era de las autopistas de la información (según algunos cálculos, semejante hazaña requeriría que los recursos de nuestro planeta se multiplicaran por cinco: necesitaríamos cinco planetas en lugar del único del que disponemos).

Y, sin embargo, la invasión y la anexión del ámbito de la moralidad por los mercados ha lastrado al consumo con funciones adicionales que solo podrá realizar elevando los niveles de consumo a una cota aún más alta. Esta es la principal razón por la que el «crecimiento cero», tal como lo mide el PIB, la estadística de la cantidad de dinero que ha cambiado de manos al comprar y vender transacciones, se considera algo que no dista mucho de una catástrofe no solo económica sino también política y social. Debido en

gran medida a esas funciones extra —que no están ligadas al consumo ni por la naturaleza ni por una «afinidad natural»—, la perspectiva que impone un límite al aumento del consumo, por no mencionar el decrecimiento hasta un nivel ecológicamente sostenible, parece a un tiempo nebulosa y aborrecible, de manera que ninguna fuerza política «responsable» (léase, ningún partido con los ojos fijos en las siguientes elecciones) incluirá tal perspectiva en su agenda política. Puede conjeturarse que la mercantilización de las responsabilidades éticas, las herramientas y los materiales básicos de construcción de la camaradería humana, combinada con la gradual pero incesante decadencia de las vías alternativas y al margen del mercado, es un obstáculo mucho más formidable a la contención y moderación del ansia de consumo que los prerrequisitos no negociables de la supervivencia biológica y social.

De hecho, si el nivel de consumo determinado por la supervivencia biológica y social es por naturaleza inflexible, fijado y relativamente estable, los niveles exigidos para satisfacer las otras necesidades que el consumo promete, espera y pide colmar son, una vez más en virtud de la naturaleza de esas necesidades, inherentemente crecientes y orientadas al alza; la satisfacción de estas necesidades añadidas no depende del mantenimiento de estándares estables sino de la velocidad y el grado de su crecimiento. Los consumidores que se vuelven hacia el mercado de productos buscando satisfacer sus impulsos morales y colmar su deber de autoidentificación (léase automercantilización) están obligados a perseguir diferencias en valor y volumen; por tanto, este tipo de «demanda del consumidor» constituye un abrumador e irresistible factor en el empuje al alza. Así como la responsabilidad ética por el Otro no tolera límites, el consumo, investido con la tarea de desahogar y satisfacer los impulsos morales, resiste todo tipo de restricción impuesta a su proliferación. Tras haberlos enjaezado a la economía consumista, los impulsos morales y las responsabilidades éticas son reciclados, irónicamente, en un imponente obstáculo cuando la

humanidad afronta la que probablemente constituya la amenaza más formidable para su supervivencia: una amenaza que solo puede ser combatida a partir de una gran dosis, tal vez sin precedentes, de voluntaria autolimitación y predisposición para el autosacrificio.

Una vez establecida y puesta en marcha por la energía moral, la economía consumista solo tiene el cielo como límite. Para ser eficaz en el trabajo que ha asumido, no puede permitirse reducir la velocidad y menos aún detenerse y permanecer inmóvil. En consecuencia, debe asumir el supuesto, contrario a los hechos, tácitamente o con muchas palabras, de la ilimitada durabilidad del planeta y la infinidad de sus recursos. Desde el principio de la era consumista, alargar la barra de pan se fomentaba como un remedio patentado, un anticonceptivo infalible, contra los conflictos y las riñas que pudieran surgir en torno a la redistribución de esa barra de pan. Eficaz o no para suspender las hostilidades, esa estrategia tenía que asumir que existe un infinito suministro de harina y levadura. Nos acercamos al momento en que probablemente se expondrá la falsedad de ese supuesto y los peligros que entraña aferrarse a él. Podría ser el momento de reconducir la responsabilidad moral hacia su manifiesta vocación: la garantía mutua de la supervivencia. Entre las condiciones necesarias para este proceso, la desmercantilización del impulso moral parece ser primordial.

El momento de la verdad podría estar más cerca de lo que pensamos cuando miramos las atestadas estanterías de los supermercados y las páginas web inundadas de anuncios y coros de asesores y expertos en autosuperación que nos dicen cómo hacer amigos e influir en la gente. El caso es cómo adelantarse o prevenir su llegada en el impulso de un despertar colectivo. Sin duda no es una tarea fácil que, ni más ni menos que toda la humanidad, con su dignidad y bienestar, junto a la supervivencia del planeta, su hogar compartido, se deje abrazar por el universo de las obligaciones morales.

6 de enero de 2011

De la justicia y de cómo saber que está aquí

En el mismo ensayo *Indigo* al que me refería anteriormente y aun antes en su estudio *La idea de justicia*,* Amartya Sen no se anda con rodeos al analizar las lecciones que pueden extraerse del hundimiento económico global de 2008. Mientras algunos ricos vieron menguar un tanto sus fortunas, fueron los más pobres, las personas situadas «en el último escalón de la pirámide», local o global, quienes más crudamente se vieron afectadas por el hundimiento: «Familias que ya estaban pésimamente situadas para afrontar otras adversidades a menudo han sufrido una mayor privación en forma de desempleo duradero, pérdida de casas y alojamientos, pérdida de la atención médica y otras privaciones que han asolado la vida de cientos de millones de personas». La conclusión, afirma Amartya Sen, es demasiado obvia: si queremos evaluar correctamente la severidad de la actual crisis global, hemos de examinar «lo que ocurre con la vida de los seres humanos, en especial los menos privilegiados, su bienestar y libertad para llevar una vida digna».

Las categorías humanas crónicamente marginadas tienden a aprender a aceptar su destino y, precisamente en virtud de su «mundanidad», su «incuestionabilidad» y su «normalidad» lo sufren sumisamente. («Las personas menos privilegiadas sin esperanza de liberación a menudo actúan así al enfrentarse al carácter ineludible de la privación circundante.») Es en tiempos de crisis cuando la rutinaria, cotidiana, perpetua y habitual desigualdad (de hecho, la polarización) en la distribución de privilegios y privaciones se redefine abruptamente como algo que desafía «la norma», como algo «extraordinario», como un accidente fatal, una emergencia, y aflora repentinamente a la superficie, donde es inundada por una luz deslumbrante, para que todos la vean. Añadiría que debido a que como

* Amartya Sen, *La idea de justicia*, Madrid, Taurus, 2009.

norma las catástrofes afectan desigualmente a las diversas categorías de seres humanos, es el grado de vulnerabilidad a todo tipo de seísmos naturales, económicos o sociales y la elevada probabilidad de ser golpeados mucho más duramente que otros habitantes del país u otros miembros de la humanidad lo que se revela como rasgo definitorio de la *injusticia* social.

Sin embargo, ¿no deberíamos empezar definiendo el estándar de *justicia*, a fin de estar mejor equipados para reconocer y aislar casos de injusticia cuando y donde surjan (o, más bien, se oculten)? Es más fácil decirlo que hacerlo. Amartya Sen no nos aconsejaría seguir ese camino. Preguntar cómo sería la perfecta justicia es «una cuestión en cuya respuesta podría haber sustanciales diferencias aun entre personas muy razonables». Obviamente, podríamos añadir, puesto que las personas razonables, curtidas en el arte de la argumentación y la retórica, se encuentran en cada uno de los campos, en una extraña inversión del imperativo categórico de Kant, resueltas a flexibilizar los estándares universales propuestos para que se ajusten a sus propios intereses, que serán cualquier cosa menos universales; en otras palabras, invocar la idea de justicia en la defensa de una injusticia específica que redunde en un privilegio para sí mismas. Así pues, hay pocas esperanzas de que un debate acerca de los estándares universales de justicia ofrezca alguna vez frutos aceptables para todos los implicados y adquiera así una genuina universalidad.

Hay otra razón por la que es dudosa la conveniencia de este debate. Como señaló Barrington Moore hijo hace tiempo, la historia muestra más allá de la duda razonable que las personas, aunque se apresuran a reconocer la injusticia en actos que alteran el estado de cosas reinante o las reglas del juego previamente vinculantes, tienden a ser increíblemente lentas, cuando no manifiestamente ineptas, al censurar como «injustas» condiciones mucho más adversas una vez que estas han persistido lo suficiente como para ser aceptadas como «normales», insolubles, inmunes a las

protestas y resistentes al cambio. Es similar al caso aparentemente opuesto del «placer», que, según observó Sigmund Freud, tiende a ser experimentado solo cuando se elimina el displacer y rara vez se produce por la presencia continua y monótona de las condiciones más placenteras (es decir, libres de displacer). En el lenguaje de la semiótica, diríamos que la «injusticia», junto al «displacer», son, contrariamente a las apariencias, los términos primarios, «no marcados», de las oposiciones en las que «justicia» y «placer» son los miembros «marcados», esto es, conceptos que derivan todo su sentido de su oposición, negación o rechazo en relación con los «no marcados». Cualquier cosa que sepamos o imaginemos acerca de la naturaleza de la *justicia* se deriva de la experiencia de la *injusticia*, así como a partir de la experiencia del displacer, y solo desde esa experiencia, podremos aprender o más bien imaginar lo que pueda ser el «placer». En pocas palabras: cuando imaginamos o postulamos la «injusticia», tendemos a hacerlo a partir de los casos de injusticia que actualmente resultan más sobresalientes, dolorosos y ofensivos.

Puesto que empezamos con una amplia variedad de experiencias e intereses divergentes a menudo irreconciliables, es poco probable que alguna vez alcancemos un modelo indiscutido de «sociedad justa». Incapaces de resolver el problema, solo podemos acceder a la solución de un «acuerdo», reducido a un núcleo duro evidente para todos, mientras se permanece estrictamente imparcial y se resiste la tentación de predecir los futuros meandros del constante (y alentado) debate polivalente. Sugeriría la siguiente fórmula como un «acuerdo» de ese tipo: la «sociedad justa» es una sociedad permanentemente vigilante y sensible a todos los casos de injusticia, comprometida a actuar para rectificarlos sin esperar a que la búsqueda de un modelo universal de justicia haya sido completada. En términos un tanto diferentes y acaso más simples, una sociedad movilizada para fomentar el bienestar de los desvalidos; «el bienestar», en este caso, incluiría la capacidad para realizar el

derecho humano formal a una vida digna, reformular la «libertad *de jure*» en «libertad *de facto*».

Implícita en esta fórmula de acuerdo está la preferencia por una «política de campaña», de Richard Rorty, en lugar de su competidora, una «política del movimiento». Una «política del movimiento» empieza asumiendo un modelo ideal de una sociedad, si no «perfectamente» justa («perfectamente» designa la imposibilidad a priori y el carácter no deseable de otras mejoras), en todo caso una sociedad «exhaustiva» o «plenamente» justa, y, en consecuencia, mide y evalúa todo movimiento propuesto a partir de su impacto a la hora de acortar la distancia que separa la realidad del ideal y no por el grado en que disminuye o aumenta la suma total del sufrimiento humano causado por las injusticias presentes. Una «política de campaña» sigue una estrategia diferente: empieza localizando un indudable caso de sufrimiento, procede al diagnóstico de la injusticia que lo ha provocado y, a continuación, se compromete a corregirlo, sin perder tiempo en un (claramente inútil) intento de resolver (el claramente irresoluble) asunto del posible impacto de este compromiso a la hora de acercar la «justicia perfecta» o retrasar su llegada.

7 de enero de 2011

De internet, anonimato e irresponsabilidad

En la reseña del *New York Times* del 3 de enero de un conjunto de ensayos compilados por Saul Levmore y Martha Nussbaum bajo el título *The Offensive Internet* [La ofensiva de internet], Stanley Fish sigue la línea asumida por la mayor parte de sus colaboradores, ubicando el tema del estudio objeto de análisis —el asunto de la difamación anónima autorizada por internet *versus* las exigencias para su limitación o prohibición legal— en el marco cognitivo de la «libertad de expresión». ¿Puede uno alzarse contra el glorioso le-

gado de la primera enmienda, el conocido postulado de que la libertad de expresión no puede ser sobreprotegida, y exigir que la expresión de ciertas opiniones sea ilegal y una ofensa castigable? En 1995, el magistrado del Tribunal Supremo John Paul Stevens restó importancia a las consecuencias potencialmente perversas del anonimato de la información, argumentando dentro del mismo marco y con el mismo espíritu: insistió en que «el valor inherente del [...] discurso en términos de su capacidad para informar al público no depende de la identidad de su fuente, ya sea una empresa, una asociación, un sindicato o un individuo». Jürgen Habermas, por cierto, estaría, ciertamente y con razón, en desacuerdo con esa interpretación elástica y sesgada de la primera enmienda: su propia teoría de la comunicación (ideal, no distorsionada) se basó en la suposición (empíricamente confirmada) de que precisamente lo contrario es cierto al ofrecer y percibir, absorber y evaluar un mensaje: de forma usual y rutinaria, de hecho en la práctica, tendemos a juzgar el valor de una información por la naturaleza de su fuente. Esta es la razón por la que, como se ha quejado Habermas, la comunicación tiende, como regla, a ser «distorsionada»: *quién* lo ha dicho es más importante que *qué* se ha dicho. El valor de la información se realza o degrada no tanto por su contenido como por la autoridad de su autor o mensajero. Lo que inevitablemente ocurre es que en el acontecimiento en el que la información llega sin el nombre de la fuente la gente probablemente se sentirá perdida e incapaz de adoptar una actitud; en lo que atañe a la comunicación distorsionada, nombrar la fuente es un acto *propiciatorio* que permite tomar la decisión de confiar o ignorar el mensaje, y la práctica totalidad de la comunicación en nuestra sociedad se incluye en esta categoría «distorsionada». (Para liberarse de la distorsión, la comunicación requeriría una genuina igualdad entre participantes, una igualdad no solo en la mesa de debate sino en la vida «real», desconectada o alejada de los círculos de debate. Tal condición exigiría nada menos que hacer estallar y nivelar la jerarquía de la autoridad

de los hablantes; no bastaría con decir a la gente que la información ha de ser juzgada en sí misma, no en virtud de su autor, sus méritos o vicios, y con toda probabilidad la gente desdeñaría ese consejo o instrucción como contraria a los hechos, como una parodia de las accidentadas realidades de la vida. Indirectamente, y en un lenguaje diferente al de Habermas, Stanley Fish admite ese hecho: «Supongamos que recibo una nota anónima que asegura que he sido traicionado por un amigo. No sabría qué hacer con ella: ¿se trata de una broma cruel, una calumnia, una advertencia, una prueba? Pero si logro identificar al autor de la nota —¿es un amigo, un enemigo o un conocido cronista de sociedad?— podré pensar en su sentido porque sabré qué tipo de persona lo escribió y qué motivos han podido inducirle a ello».)

Todas estas sugerencias y reservas son, sin embargo, cuestiones secundarias en este caso (como he señalado colocándolas entre paréntesis): lo que realmente importa es si el asunto del anonimato de una opinión propagada y permitida por internet ha de ser ubicada, juzgada y resuelta dentro del marco de la *libertad de expresión* o si su verdadera importancia social, que necesita trascender y mantenerse como centro de la preocupación pública, es su relación con el problema de la *responsabilidad de la persona* por sus actos y sus consecuencias... El verdadero adversario del anonimato propiciado por internet no es el principio de la libertad de expresión sino el principio de responsabilidad: el anonimato propiciado por internet es, ante todo y desde el punto de vista social, una licencia oficialmente aprobada para la irresponsabilidad y una lección pública en su práctica —tanto *online* como *offline* (fuera del mundo virtual)—, una gigantesca y venenosa mosca antisocial a la que se le permite saquear un enorme barril de ungüento anunciado y presuntamente dedicado a fomentar la causa de la socialidad y la socialización...

Cuanto más potencialmente letales sean las armas, más difícil debería ser obtener licencia para poseerlas y llevarlas consigo (aun-

que no debería haber permiso para un cheque en blanco, liberal o moderadamente garantizado, en cuanto a su uso). No obstante, internet (junto al desaparecido salvaje Oeste y la jungla mítica) es una absoluta exención a esa regla tan ampliamente asumida como indispensable para una vida civilizada. La falsedad, la invectiva, la calumnia, la insidia, la maledicencia, el chisme y la difamación se cuentan entre las armas más letales: letales para las personas, pero también para el tejido social. Su posesión y uso, en especial su uso indiscriminado, es un crimen en la vida *offline* (comúnmente llamada «vida real», aunque no está muy claro cuál de ellas, la vida *online* o la vida *offline*, ganaría una competición por el título de realidad), pero no se ha reconocido y proclamado como crimen en el mundo *online*. Y solo podemos adivinar cuál de los mundos, *online* y *offline*, asimilará al otro y ajustará sus reglas a los estándares del otro; cuál se rendirá finalmente a la presión y cuál presionará más duramente para la rendición. Por ahora, el mundo *online* tiene una considerable ventaja sobre su competidor: en el mundo *online*, a diferencia del *offline*, todos pueden ser un 007, pues en el mundo *online*, todos pueden alardear de licencia para matar. Mejor aún, todos pueden matar sin el frívolo esfuerzo de pedir una licencia. Es imposible negar el poder seductor de semejante ventaja. Y recordemos que todo tipo de seducción preselecciona a sus seducidos...

Una «responsabilidad flotante» (es decir, una responsabilidad separada de sus portadores con agentes aliviados de su responsabilidad) significa, como advirtió Hannah Arendt hace mucho tiempo, la «responsabilidad de nadie». Arendt llegó a esta conclusión mientras observaba atentamente las espantosas prácticas de la burocracia, sospechosa en aquel tiempo de erigirse en una formidable amenaza que solo nuestra civilización y humanidad podría afrontar. No vivió para ver la diseminación de esa invención y la dilatada especificidad de la moderna burocracia en muchos más lugares de los que la burocracia tradicional, confinada a sus aplicaciones primitivas, rurales e industriales, pudo soñar con alcanzar...

16 de enero de 2011

Del daño colateral y las bajas de los recortes

Solo lleva unos pocos minutos y un par de firmas destruir lo que a miles de cerebros y el doble de manos costó muchos años construir.

Esta es, acaso, la más abrumadora y siniestra pero irresistible atracción de la destrucción en todas las épocas, aunque en ningún momento la tentación ha sido más indomable que en las precipitadas vidas que vivimos en nuestro mundo obsesionado por la velocidad y la aceleración. En nuestra moderna sociedad líquida de consumidores, la industria de desahucios, mudanzas y traspasos construida a partir de la idea de liberarse de las cosas es uno de los pocos negocios que tienen asegurado un crecimiento continuo y salen inmunes a los caprichos de los mercados de consumo. Después de todo, ese negocio es absolutamente indispensable si se pretende que los mercados procedan del único modo en que se les permite actuar: avanzando de un círculo de objetivos superados a otro, despejando en cada ocasión el residuo resultante junto a las instalaciones culpables de producirlo.

Obviamente, esta es una forma extremadamente derrochadora de proceder y, de hecho, el exceso y el despilfarro son los principales azotes de la economía consumista, lastrada por un enorme daño colateral y un número de víctimas colaterales aún mayor. El exceso y el derroche son los más leales compañeros de viaje y, en realidad, intrínsecos, de la economía consumista, condenados a ser inseparables hasta que la muerte (compartida) los escinda. Sin embargo, los calendarios de los ciclos de exceso y derroche, normalmente esparcidos en un amplio espectro de la economía consumista y atados a sus propios ritmos no sincronizados, se sincronizan, coordinan, se superponen y fusionan, haciendo insostenible e inalcanzable disimular las grietas y fisuras con el equivalente económico de la cosmética de los *liftings* y trasplantes de piel. Donde la cosmética no

basta, se solicita e incluso se exige, aunque con renuencia, cirugía general. Llega el momento de la «racionalización», las «nuevas disposiciones» o el «reajuste» (nombres clave políticamente fomentados para designar la ralentización de las actividades consumistas) y la «austeridad» (nombre en clave para los recortes en el gasto público) con la esperanza de adelantar una «recuperación liderada por los consumidores» (nombre en clave para utilizar el dinero ahorrado de las arcas del Tesoro para recapitalizar las agencias que alimentan y activan el consumismo, en especial los bancos y los emisores de tarjetas de crédito).

Este es el tiempo en que vivimos actualmente, después de una masiva acumulación y congestión del exceso y el derroche y el colapso resultante del sistema de crédito con sus incontables bajas colaterales. En la estrategia vital, sostenida por el crédito, de «disfruta ahora, paga mañana» —alentada, fomentada y estimulada por las fuerzas conjuntas de las técnicas de marketing y las políticas gubernamentales (adiestrando a sucesivas cohortes de estudiantes en el arte y la costumbre de vivir de créditos)—, los mercados de consumo encontraron una varita mágica con la que transformar a multitud de Cenicientas, consumidores inactivos e inútiles, en huestes de deudores (generadores de beneficios), aunque, también como en el caso de Cenicienta, solo por una única noche deslumbrante. La varita hizo su magia con la ayuda de la promesa de que cuando llegara el tiempo de pagar, el dinero necesario se conseguiría fácilmente del valor de mercado acumulado en las maravillas adquiridas. Prudentemente excluido de los folletos estaba el hecho de que los valores de mercado se acumulaban *por* las promesas de que las hordas de los capaces y voluntariosos compradores de esas maravillas seguirían creciendo; en palabras más sencillas, el razonamiento detrás de esas promesas era, como las burbujas que inflaban, circular. De creer a los traficantes de crédito, tendríamos que esperar que el préstamo hipotecario que hemos adquirido para nuestra casa terminaría siendo reembolsado por la propia casa, a

medida que su precio continuara al alza, tal como había ocurrido en años recientes, forzada a seguir aumentando de precio mucho después de que el préstamo se devolviera en su totalidad. O podríamos creer que el préstamo que obtuvimos para financiar nuestros estudios universitarios sería reembolsado, con un enorme interés, por los fabulosos sueldos y beneficios que esperan a los poseedores de las titulaciones...

Las sucesivas burbujas han estallado y ha aflorado la verdad, aunque, como en la mayoría de los casos, *después* de haber perpetrado el daño. Y en lugar de las ganancias tentadoramente prometidas para ser privatizadas por la invisible mano del mercado, las pérdidas se nacionalizan a la fuerza por un gobierno propenso a fomentar las libertades del consumidor y elogiar el consumo como el atajo más corto y seguro a la felicidad. Son las víctimas más severamente golpeadas por la economía del exceso y el derroche las que están obligadas a pagar sus costes, tanto si confiaron o no en su sostenibilidad o si creyeron o no en sus promesas y se rindieron abnegadamente a sus tentaciones. Quienes inflaron la burbuja muestran poco o ningún signo de sufrimiento. No son *sus* casas las que son embargadas, no son *sus* prestaciones por desempleo las que se ven recortadas, no son las guarderías de *sus* hijos las que están condenadas a no construirse. Son las personas seducidas o forzadas a la dependencia de los préstamos quienes reciben el castigo.

Entre los millones de castigados hay cientos de miles de jóvenes que creyeron, o a quienes no se les dio otra opción que la de comportarse *como si* creyeran, que la planta superior es ilimitada, que un diploma universitario es todo lo que necesitas para que te franqueen el paso y que una vez comenzaran a reembolsar los préstamos asumidos el camino sería puerilmente sencillo, a juzgar por el nuevo valor del crédito que viene junto al hecho de vivir en la planta alta, pero que ahora afrontan la perspectiva de garabatear innumerables solicitudes laborales, rara vez dignificadas con una res-

puesta, un desempleo infinitamente prolongado y la necesidad de aceptar trabajos inseguros y sin futuro, muy alejados de las plantas altas, como única opción...

Cada generación tiene su medida para la marginación. En cada generación hay personas destinadas a mendigar estatus porque un «cambio de generación» aporta un cambio significativo en las condiciones y exigencias vitales que probablemente forzará a la realidad a partir de las expectativas implantadas por la demanda de status quo a devaluar las habilidades fomentadas en las que han sido entrenados y a rechazar al menos algunas de las nuevas incorporaciones, aquellas no lo bastante flexibles o rápidas para adaptarse a los nuevos estándares, mal preparadas para afrontar los nuevos retos, desarmadas contra sus presiones. Sin embargo, no ocurre con frecuencia que el peligro de ser expulsado abarque a una *generación en su conjunto*. Tal vez eso es lo que está pasando ahora...

En el transcurso de la historia de la Europa de posguerra se han sucedido muchos cambios generacionales. En primer lugar, una «generación *boom*», seguida por dos generaciones llamadas, respectivamente, X e Y; recientemente (aunque no tan recientemente como la conmoción del colapso de la economía reaganiana/thatcheriana), se anunció la inminente llegada de la generación Z. Cada uno de estos cambios generacionales supuso acontecimientos más o menos traumáticos; en cada caso hubo una ruptura en la continuidad que a veces exigió dolorosos reajustes provocados por el conflicto entre las expectativas heredadas y aprendidas y las inesperadas realidades. Y, sin embargo, al echar la vista atrás desde la segunda década del siglo XXI, salta a la vista que en comparación con los profundos cambios impuestos por el último colapso económico, cada uno de los previos pasajes entre generaciones puede considerarse el paradigma de una nítida y suave continuidad intergeneracional...

Tras muchas décadas de expectativas crecientes, los licenciados

recién llegados a la vida adulta afrontan expectativas *menguantes*, demasiado abruptas y escarpadas para cualquier esperanza de un aterrizaje suave y seguro. Había una luz deslumbrante al final de cada uno de los túneles que sus predecesores se vieron obligados a cruzar en el transcurso de sus vidas; ahora, en su lugar, un largo y oscuro túnel se extiende detrás de las escasas luces temblorosas, vacilantes y rápidamente extinguidas que en vano tratan de atravesar la oscuridad.

Esta es la primera generación de posguerra que se enfrenta a la perspectiva de una movilidad descendente. Sus mayores fueron educados para esperar, prácticamente, que los hijos apuntaran más alto y llegaran más lejos de lo que ellos mismos habían logrado (o les había permitido el ahora desaparecido estado de cosas) atreverse a conseguir: esperaban que la «reproducción del éxito» intergeneracional continuara rompiendo sus propios récords tan fácilmente como ellos habían superado los logros de sus padres. Generaciones de padres se acostumbraron a esperar que sus hijos disfrutaran de un espectro más amplio de oportunidades, a cada cual más atractiva; que recibieran una mejor educación, escalaran más alto en la jerarquía del aprendizaje y la excelencia profesional, fueran más ricos y se sintieran aún más seguros. El lugar al que habían llegado los padres, o así lo creían, sería el punto de partida de los hijos, un lugar del que partirían otros muchos caminos, todos ascendentes.

Los jóvenes de la generación que ahora ingresa o se prepara para ingresar en el así llamado «mercado laboral» han sido preparados y adiestrados para creer que su papel en la vida es eclipsar y superar el éxito de sus padres y que esa tarea (excluyendo un cruel golpe del destino o una incompetencia eminentemente subsanable) entra plenamente dentro de sus capacidades. No importa cuán lejos hayan llegado sus padres, ellos irán aún más lejos. Al menos así es como se les ha adoctrinado, eso es lo que les han enseñado a creer. Nada los ha preparado para el advenimiento del duro, poco

atractivo e inhóspito nuevo mundo de la desvalorización de las categorías, la devaluación de los méritos adquiridos, las puertas cerradas a cal y canto, la volatilidad de los empleos y la persistencia del desempleo, lo efímero de las perspectivas y la permanencia del fracaso; un nuevo mundo de proyectos malogrados y esperanzas frustradas, y de una notoria ausencia de oportunidades.

Las décadas pasadas fueron los tiempos de la expansión ilimitada de todas las formas de la educación superior y del imparable aumento de tamaño de las cohortes de estudiantes. Una titulación universitaria prometía empleos fantásticos, prosperidad y gloria: el volumen de recompensas crecía ininterrumpidamente para adecuarse a la ininterrumpida expansión de las filas de titulados. Con la coordinación entre la oferta y la demanda ostensiblemente predestinada, asegurada y casi automática, el poder seductor de la promesa era imposible de resistir. Ahora, no obstante, la multitud de seducidos se transforma masivamente, y casi de la noche a la mañana, en una muchedumbre de frustrados. Por primera vez en la memoria viva, toda una serie de licenciados afronta la elevada probabilidad, casi la certeza, de empleos *ad hoc*, temporales, inseguros y a tiempo parcial, y seudotrabajos no remunerados a título de «aprendices», falsamente rebautizados como «prácticas», todos ellos considerablemente por debajo de sus destrezas adquiridas y eones por debajo de su nivel de expectativas, o de un desempleo que dura más tiempo del que la siguiente promoción de licenciados tardará en añadir sus nombres a la ya asombrosamente larga lista de espera de las oficinas de empleo.

En una sociedad capitalista como la nuestra, orientada ante todo a la defensa y preservación de los privilegios existentes y, solo en un remoto (y mucho menos respetado y atendido) segundo lugar, a eliminar las privaciones padecidas por los demás, este tipo de licenciados, de altas miras y escasos recursos, no tienen a quién recurrir para buscar ayuda o una solución. Quienes llevan el timón, tanto a la izquierda como a la derecha del espectro político, han

alzado los brazos para proteger a su electorado actualmente en forma contra los recién llegados que aún se muestran lentos a la hora de ejercitar sus músculos ridículamente inmaduros, y con toda probabilidad retrasarán cualquier intento serio de ejercitarlos hasta las próximas elecciones generales. Así como todos nosotros, colectivamente, al margen de las particularidades de cada generación, tendemos a ser entusiastas en la defensa de nuestras comodidades en contra del sustento de las generaciones que aún no han nacido...

Advirtiendo la «ira, incluso el odio» que podía detectarse en los licenciados de 2010, el científico político Louis Chauvel, en su artículo «Les jeunes sont mal partis» [Los jóvenes no empiezan con buen pie], publicado en *Le Monde* el 4 de enero, pregunta cuánto tiempo tardará en combinarse el rencor del contingente francés de la generación del *baby-boom*, enfurecido por las amenazas a sus pensiones, con el de los licenciados de 2010, a quienes se les ha negado el ejercicio del derecho a ganar una pensión. Pero ¿combinados en qué?, podríamos (y deberíamos) preguntar. ¿En una nueva guerra de generaciones? ¿En un nuevo salto en la agresividad de las ramas extremistas que rodean a un término medio abatido y pesimista? ¿O en el consentimiento suprageneracional de que este mundo nuestro, tan destacado por utilizar la doblez como arma de supervivencia y para enterrar vivas las esperanzas, ya no es sostenible y necesita una renovación escandalosamente demorada?

¿Y qué ocurre con los futuros licenciados? ¿Y qué pasará con la sociedad en la que, más temprano que tarde, tendrán que asumir las tareas que sus mayores debían realizar y cumplieron mejor o peor? Esa sociedad, cuya suma total son las destrezas, el conocimiento, la competitividad, el aguante y la resistencia, su habilidad para afrontar retos y su capacidad para extraer lo mejor de ellos y mejorarse a sí misma, estará determinada por ellos, tanto si les gusta como si no, desde su voluntad o por defecto.

Sería prematuro e irresponsable hablar del planeta como un

todo que ingresa en una era postindustrial, pero no menos irresponsable sería negar que Reino Unido entró en esa era hace unas décadas. A lo largo del siglo XX, la industria británica compartió el destino padecido por su agricultura en el XIX: la industria empezó el siglo congestionada y lo dejó despoblada (de hecho, en los países occidentales más desarrollados los obreros industriales constituyen menos del 18 % de la población activa). Sin embargo, lo que a menudo se ha pasado por alto es que en paralelo a la caída en el número de obreros industriales en la fuerza nacional de trabajo, también hubo una caída en el número de industriales entre la élite del poder político y económico. Seguimos viviendo en una sociedad capitalista, pero los capitalistas que pagan y mandan ya no son propietarios de minas, muelles, siderurgias y plantas de fabricación de automóviles. En la lista del 1 % de los estadounidenses más ricos, solo uno de cada seis nombres pertenece a un empresario industrial: el resto son financieros, abogados, doctores, científicos, arquitectos, programadores, diseñadores, y todo tipo de celebridades del escenario, la pantalla y los deportes. El grueso del dinero se encuentra ahora en el manejo y la asignación de las finanzas y la invención de nuevos dispositivos técnicos, aparatos de comunicación, trucos publicitarios y de marketing, así como en el universo del arte y el entretenimiento; en otras palabras, en nuevas y no explotadas ideas imaginativas y seductoras. Quienes ahora viven en las plantas altas son personas con ideas útiles y brillantes (léase vendibles). Son esas personas las que contribuyen en mayor medida a lo que actualmente se entiende por «crecimiento económico». Los principales «recursos deficitarios» a partir de los cuales se acumula el capital y cuya posesión y gestión proporciona la fuente primordial de riqueza y poder son, en el presente de la era postindustrial, el conocimiento, la inventiva, la imaginación y la capacidad y el valor para pensar de otra forma, cualidades que las universidades son llamadas a crear, fomentar e inspirar.

Hace un siglo, en la época de la guerra de los bóers, el pánico

invadió a las personas preocupadas por el poder y la prosperidad de la nación ante las noticias de un amplio y creciente número de reclutas desnutridos con cuerpos decrépitos o una pésima salud y, por tanto, física y mentalmente incapacitados tanto para las industrias como para los campos de batalla. Ahora es el momento de preocuparse por la perspectiva del creciente número de personas poco educadas (un dato claro, según los crecientes estándares mundiales) e inapropiadas para trabajar en laboratorios de investigación, talleres de diseño, salas de conferencias, estudios de artistas o redes de información, que puede resultar de la reducción de los recursos universitarios y el descenso en el número de licenciados de nivel. Los recortes del gobierno en la financiación de la educación superior se traducen a un tiempo en recortes en las perspectivas vitales de la generación que alcanza la mayoría de edad y en el futuro estándar y estatus de la civilización británica, así como en el estatus y el papel europeo y mundial desempeñado por Reino Unido.

Los recortes en la financiación del gobierno corren paralelos a los incrementos inusualmente abruptos, incluso salvajes, de las tasas universitarias. Acostumbrados a alarmarnos y enfadarnos por la moderada subida porcentual en el precio de los billetes de tren, la ternera o la electricidad, tendemos a quedar desconcertados y petrificados, sin embargo, ante un incremento del 300 %; anonadados y desarmados, incapaces de reaccionar. En el arsenal de nuestras armas defensivas, no podemos recurrir a ninguna, tal como ha ocurrido en los recientes acontecimientos, cuando los gobiernos bombearon miles de millones de dólares de un solo golpe a las cámaras acorazadas de los bancos tras docenas de años de tacañería y febril litigio por los pocos millones que fueron deducidos o deberían haber sido añadidos, pero no lo fueron, a los presupuestos de escuelas, hospitales, fundaciones sociales y proyectos de renovación urbana. Apenas podemos imaginar la angustia y el sufrimiento de nuestros nietos cuando sean conscientes de la herencia de un hasta

ahora inimaginable volumen de deuda nacional cuyo reembolso es exigido a voces; aún no estamos preparados para imaginarlo, ni siquiera ahora, cuando la cortesía de nuestro gobierno liberal conservador nos ha ofrecido la oportunidad de probar las primeras cucharadas de muestra de la amarga infusión con la que ellos, nuestros nietos, serán alimentados a la fuerza. Y a duras penas podemos imaginar aún el alcance de la devastación social y cultural que derivará de la construcción de una versión financiera de los muros de Berlín o Palestina en la entrada de nuestros centros de distribución de conocimiento. Sin embargo, debemos, y deberíamos hacerlo. Es un futuro peligro que todos compartimos.

El talento, la perspicacia, la inventiva y la intrepidez —todas esas piedras en bruto que aguardan a ser convertidas en diamantes por profesores talentosos, perspicaces, inventivos e intrépidos en los centros universitarios— se reparten de forma más o menos uniforme en la especie humana, aun cuando las barreras artificiales erigidas por los seres humanos en el camino desde el *zoon*, la «vida desnuda», al *bios*, la vida social, nos impiden percibirlo. Los diamantes en bruto no seleccionan los filones en los que la naturaleza los deposita y se preocupan poco por las divisiones inventadas por los seres humanos, aun cuando esas divisiones seleccionen a algunos de ellos en un tipo destinado al pulido, relegando a otros a la categoría de «podría haber sido», al tiempo que hacen todo lo posible por disimular las huellas de esa operación. Triplicar las tasas aumentará inevitablemente las filas de los jóvenes que crecerán en los barrios humildes de la privación social y cultural, a pesar de ser lo bastante resueltos y lo bastante audaces como para haber llamado a las puertas universitarias de la oportunidad, y también privará al resto de la nación de los diamantes en bruto con los que esos jóvenes solían contribuir año tras año. Y como el éxito en la vida, y especialmente la movilidad social ascendente, hoy en día se permite, fomenta y activa mediante el encuentro del conocimiento y el talento, la perspicacia, la inventiva y el espíritu de aventura, al tri-

plicarse las tasas, la sociedad británica se situará medio siglo atrás en su impulso hacia la desaparición de las clases. Tan solo unas pocas décadas después de ser inundados con descubrimientos escolásticos del estilo «Adiós a las clases», en un futuro no tan lejano hemos de esperar una avalancha de tratados que nos digan «Bienvenidas, clases, todo ha sido olvidado».

Es lo que podemos esperar y, por tanto, nosotros, los académicos —las criaturas socialmente responsables que necesitamos y se espera que seamos y que a veces somos— deberíamos preocuparnos por un deterioro aún más perjudicial que el inmediato efecto de arrojar las universidades a merced de los mercados de consumo (es lo que significa la combinación de la retirada del mecenazgo estatal y la triplicación de las tasas): en términos de despidos, la suspensión o el abandono de proyectos de investigación y probablemente también un empeoramiento de la proporción profesorado/estudiantes, así como de las condiciones y la calidad de la enseñanza. Y es de esperar la resurrección de la división de clases, pues se han creado razones más que suficientes para que los padres menos acomodados se lo piensen dos veces antes de comprometer a sus hijos a cargar, en solo tres años, con una deuda mayor que la que ellos acumularon en toda su vida, y para que los hijos de esos padres, que observan a sus compañeros un poco mayores haciendo cola en los servicios de empleo, piensen dos veces en el sentido de todo ello, el sentido de comprometerse a tres años de trabajo constante y a vivir en la pobreza solo para acabar afrontando un conjunto de opciones no mucho más atractivas que las que actualmente se encuentran a su disposición...

Bien, solo lleva unos pocos minutos y un par de firmas destruir lo que a miles de cerebros y el doble de manos costó muchos años construir.

17 de enero de 2011

De una de las muchas páginas arrancadas de la historia de la cruzada democrática

Hace medio siglo, el primer presidente democráticamente elegido en el África poscolonial, Patrice Lumumba, de treinta y cinco años, fue golpeado, torturado y fusilado unos meses después de su elección, certificada como impecable por los observadores occidentales, enviados de las democracias belga y estadounidense, lanzadas a la difusión del evangelio democrático en las tierras libres de las guarniciones coloniales. Evidentemente, las guarniciones habían dejado el país, pero Lumumba fue abandonado con unos pocos licenciados congoleños en una tierra de quince millones de personas y solo tres rostros negros entre los cinco mil funcionarios más antiguos en la administración del país que se quedaron y sabotearon la voluntad de la recién nacida nación expresada democráticamente en las urnas una vez cerraron los colegios electorales. Los funcionarios belgas de mayor rango de la nueva/vieja burocracia estatal eligieron el apodo de «Satán» para designar al nuevo presidente democráticamente elegido. ¿Podemos imaginar a un demonio más odioso y repelente que alguien que exige la devolución y la restitución de las opulentas riquezas del país, sus minas de diamantes, oro, uranio y cobre a las personas a las que se les había sido robadas? Adam Hochschild, que visitó la capital del Congo poco después de estos acontecimientos, recuerda en la edición de hoy del *New York Times*, la «triunfante satisfacción de machos con la que dos jóvenes funcionarios de la embajada de Estados Unidos —mucho más tarde identificados como hombres de la CIA— me hablaron, mientras bebían, de la muerte de alguien considerado no el líder electo sino un advenedizo enemigo de Estados Unidos».

Los atentados contra la vida de Lumumba empezaron al día siguiente de las elecciones. Cuando el plan para envenenarlo de un

agente enviado por la CIA fracasó, los gobiernos belga y estadounidense suministraron dinero y armas de contrabando a los rivales locales de Lumumba, apresuradamente convertidos en «fuerzas de oposición», y orquestaron la secesión y la «proclamación de independencia» de Katanga, región del Congo rica en tesoros minerales. La primera tarea impuesta por las exigencias belga y estadounidense a los nuevos gobernantes del país «liberado» fue poner fin al insubordinado e intratable presidente, una vez fue destituido e inmediatamente entregado a ellos por la «oposición democrática» del Congo. Los gobernantes de Katanga se exculparon impecablemente por su encargo, siguiendo al pie de la letra los informes de sus instigadores en el extranjero.

Los siguientes treinta y dos años de la «república independiente» de Katanga, la historia del gobierno despiadado, sangriento y corrupto del ladrón-carnicero Joseph Mobutu, un dictador colmado de sobornos y alabanzas por la Casa Blanca y proclamado por George Bush padre como «uno de nuestros amigos más apreciados», son años que muchos de los líderes de nuestro mundo democrático querrían olvidar; junto a la destitución, juicio y encarcelamiento del democráticamente elegido Mohammad Mossadegh de una Persia rica en petróleo (véase el informe de alto secreto de la CIA sobre el derrocamiento de Mossadegh en <www.iranonline.com/newsroom/Archive/Mossadegh>) y la consiguiente y aún inconclusa agonía del país bajo las dictaduras del sah y los ayatolás; así como el asesinato del democráticamente elegido Salvador Allende de un Chile rico en manganeso y el consiguiente caudillaje del despiadado y sangriento Augusto Pinochet; como han olvidado el quincuagésimo aniversario del asesinato de Patrice Lumumba, el primer presidente democráticamente elegido en un país africano.

18 de enero de 2011

De hachas inmorales y verdugos morales

Durante la última guerra mundial, George Orwell reflexionó: «Mientras escribo, seres humanos muy civilizados me sobrevuelan, intentando matarme. No sienten ninguna enemistad hacia mí como individuo, ni yo hacia ellos. Tan solo "cumplen con su deber", como suele decirse». Unos años más tarde, escudriñando la vasta tumba estratificada llamada Europa en búsqueda del tipo de seres humanos que lograron hacer eso a otros seres humanos, Hannah Arendt puso al descubierto la naturaleza «flotante» de la responsabilidad en el interior del cuerpo burocrático y bautizó las consecuencias de esa flotación como «responsabilidad de nadie». Más de medio siglo más tarde, podríamos decir otro tanto del estado actual de las artes del asesinato.

¿Continuidad, pues? Oh, sí, hay una continuidad, aunque fiel a sus costumbres, junto a ciertas discontinuidades... La principal novedad es la desaparición de las diferencias de estatus entre medios y fines. O más bien la guerra de independencia que concluye en la victoria de las hachas sobre los verdugos. Ahora son las hachas quienes seleccionan los fines: las cabezas que han de ser cortadas. Los verdugos apenas pueden hacer algo más para detenerlas (es decir, para cambiar las mentes que no tienen o apelar a los sentimientos que no poseen) de lo que podía el legendario aprendiz de brujo (la alegoría no es en modo alguno caprichosa: como Thom Shanker, corresponsal del Pentágono, y Matt Richtel, corresponsal de tecnología, escriben en el *New York Times* de hoy, «así como los militares han impulsado la tecnología, ahora existe el problema de averiguar cómo los seres humanos podrán abordarla sin ser superados por ella». Tal como el neurocientífico Art Kramer percibe la situación, «hay una sobrecarga de información en cada nivel militar, desde el general al soldado en el terreno». En el ejército, todos, «desde el general al soldado en el terreno», han

sido degradados del despacho del mago al rango más bajo de su aprendiz).

Desde el 11 de septiembre de 2001, el valor de la «inteligencia» reunida por la tecnología de vanguardia al servicio del ejército de Estados Unidos se ha incrementado en un 1.600 %. No es que los verdugos hayan perdido su conciencia o se hayan inmunizado contra los escrúpulos morales; sencillamente, no pueden asumir el volumen de información acumulado por los artilugios que operan. De hecho, los artilugios funcionan tan bien (o tan mal...) *con* o *sin* su ayuda, gracias. Apartad a los verdugos de sus pantallas y apenas advertiréis su ausencia si observáis la distribución de los resultados.

Al inicio del siglo XXI, la tecnología militar ha logrado hacer fluctuar y «despersonalizar» la responsabilidad en un extremo inimaginable en tiempos de Orwell o Arendt. Misiles «astutos» o «inteligentes» o «aviones teledirigidos» han asumido la toma de decisiones y la selección de objetivos tanto de los soldados rasos como de las más altas jerarquías de la máquina militar. Sugeriría que las innovaciones tecnológicas más seminales de los últimos años no se han buscado y realizado en los poderes letales de las armas sino en el área de «adiaforización» del asesinato militar (esto es, sustrayéndolo a la categoría de actos sujetos a evaluación moral). Como Günther Anders advirtió después de Nagasaki, pero aún más después de Vietnam, Afganistán o Irak, «uno no rechina los dientes al pulsar un botón... Una tecla es una tecla». Tanto si pulsar una tecla enciende un electrodoméstico que empieza a hacer helado, transmite corriente eléctrica a una red o libera a los jinetes del Apocalipsis, no hay gran diferencia. «El gesto que iniciaría el Apocalipsis no diferiría de cualquiera de los otros gestos, y sería realizado, como otros gestos idénticos, por un operador igualmente aburrido y guiado por la rutina.» «Si algo simboliza la naturaleza diabólica de nuestra situación es precisamente la inocencia del gesto.»[4] Anders concluye con la insignificancia del esfuerzo y el pensamiento nece-

sarios para desencadenar un cataclismo, *cualquier* cataclismo, incluyendo el «globocidio»...

Lo nuevo es el «avión teledirigido», acertadamente bautizado como *Predator*, que ha asumido la tarea de reunir y procesar información. El equipamiento electrónico del avión teledirigido destaca al realizar esta tarea, pero ¿qué tarea? Así como la función manifiesta del hacha es permitir al verdugo ejecutar al convicto, la función manifiesta del avión teledirigido es permitir a su operador localizar el objeto de la ejecución. Pero el avión que destaca en esta función e inunda al operador con olas de información que es incapaz de digerir, menos aún procesar inmediata y velozmente, «en tiempo real», puede estar realizando otra función, latente y de la que no se habla: la de exonerar al operador de la culpa moral que le rondaría si estuviera plena y verdaderamente a cargo de seleccionar a los convictos de la ejecución, y, lo que es más importante, tranquilizar previamente al operador acerca de que si ocurre algo inesperado, no se cargará a cuenta de su inmoralidad. Si resultan muertas «personas inocentes», es un fallo técnico, no un pecado o error moral y, a juzgar por el código de leyes, no es, ciertamente, un crimen. Como señalan Shanker y Richtel, «los sensores de los aparatos teledirigidos han originado un nuevo tipo de guerreros conectados que deben filtrar el mar de información, pero a veces se ahogan». Sin embargo, ¿no está la capacidad de inundar las facultades mentales (y, por tanto, oblicua e inevitablemente, morales) incluida en el diseño del avión teledirigido? ¿Acaso inundar al operador no es la función primordial de este aparato? Cuando en el pasado febrero murieron veintitrés afganos en una boda, los operadores que presionaron el botón pudieron culpar a las pantallas por su atracción irresistible: se perdieron mirándolas. Había niños entre las víctimas de las bombas, pero los operadores «no se centraron adecuadamente en ellos en el torbellino de datos», «como un oficinista que pierde la pista de un importante *e-mail* bajo la creciente montaña». Bien, nadie acusaría al oficinista de incurrir en un error moral...

Desencadenar un cataclismo (incluyendo, como insiste Anders, el «globocidio») ha llegado a ser más fácil y plausible de lo que era cuando él escribía sus advertencias. Al «operador rutinario y aburrido» se le ha unido su compañero y probable sustituto y sucesor: el tipo con los ojos fijos en el éxtasis de la información, con la mente inundada en un «torbellino de datos»...

20 de enero de 2011

De Berlusconi e Italia

En la preparación de un número especial dedicado a la evaluación del continuado gobierno de Berlusconi, *Macromega* me pidió que añadiera mi opinión acerca de cómo se ve cuando se observa «desde la distancia». Lo que sigue es mi respuesta:

> En lugar de intentar componer mi propia crítica del «fenómeno Berlusconi» y añadir algunas páginas más al incontrolable montón de documentos reunidos para su proceso —poco probable en el futuro cercano—, me permito recordar a sus lectores los veredictos del gran escritor portugués José Saramago, quien, frustrado por la sofocante demora de la *justicia legal* italiana, no esperó sumisamente a que se constituyera el tribunal de la *conciencia* de Italia. Saramago, por desgracia, no podrá responder a su cuestionario en persona, así que me presento como su mensajero, como su portavoz autodesignado. Seleccionaré todas mis citas de *El cuaderno*, una especie de diario que Saramago escribió en 2008-2009 y que fue publicado en 2010 en Lisboa.*
>
> Saramago, un maestro supremo del verbo, es conocido por seleccionar sus palabras con un cuidado auténticamente benedictino y una precisión extraordinaria. Sabía que en italiano «el término para aludir a lo delictivo (*delinquenza*) tiene un peso negativo mu-

* José Saramago, *El cuaderno*, Alfaguara, Madrid, 2009.

cho más rotundo que en cualquier otra lengua hablada en Europa». A pesar de todo, no dudó en aplicar ese término a Berlusconi (véase la entrada fechada el 9 de junio de 2009): Berlusconi «ha cometido una gran variedad de delitos, de gravedad siempre demostrable. Dicho esto, no solo desobedece a la ley sino que, peor aún, inventa nuevas leyes para proteger sus intereses públicos y privados, que son los del político, el hombre de negocios y un séquito de otros menores». Tampoco duda Saramago en concluir que Berlusconi «se ha hundido en la más abyecta y absoluta depravación». En una nota escrita un mes más tarde, el 9 de mayo de 2009, Saramago llamó a Berlusconi «el Catilina de la Italia presente», con la salvedad de que, a diferencia de su antiguo prototipo, Berlusconi «no necesita hacerse con el poder, que ya es suyo, y tiene el suficiente dinero para comprar a todos los cómplices que pueda necesitar, incluyendo a jueces, miembros del Parlamento, diputados y senadores». Pero ha perseguido en vano una «voz italiana» repitiendo casi textualmente a Cicerón, cambiando tan solo el nombre del destinatario: «¿Hasta cuándo, Berlusconi, abusarás así de nuestra paciencia?». Y era esa ausencia de voz lo que constituía el misterio más aterrador para Saramago y, sin embargo, para él (como para mí) no era un misterio de *Berlusconi* sino de *Italia*. Porque Berlusconi, como advirtió Saramago el 15 de mayo de 2009, «parece haber logrado la proeza de dividir al pueblo italiano en dos bandos: quienes desean ser como él y quienes ya son como él». Pero Saramago aún tenía esperanzas en ese «parece» y en que la pesadilla (mejor temprano que tarde) se desvanecería.

La historia de Italia, a ojos de Saramago, y de muchos europeos, parece «un rosario increíblemente largo de genios, entre ellos pintores, escultores y arquitectos; músicos, filósofos, escritores y poetas... una interminable lista de individuos sublimes que produjo una buena parte de lo mejor que la humanidad ha pensado, imaginado o realizado jamás». Nunca ha habido escasez de espíritus nobles en la historia italiana. Así que, Cicerón, ¿dónde estás, por qué has abandonado tu puesto cuando Italia, tal como la conocemos y amamos, vuelve a estar en peligro?

En una entrada fechada el 18 de febrero de 2009, Saramago se queja, como muchos amantes europeos de Italia repetirían después de él: «La parte más ofendida en todo esto soy yo. Sí, específicamente yo. Mi amor por Italia se siente ofendido, así como mi amor por la cultura y la historia italianas. Incluso mi tenaz esperanza de que la pesadilla acabará de algún modo e Italia regresará al eminente espíritu inspirado por Verdi, que en su tiempo fue su mejor manifestación, se siente ofendida». Tras haber elegido dos veces —¡dos!— «esta enfermedad, este virus que amenaza con la muerte moral a la tierra de Verdi», esta «profunda dolencia que debe ser extraída de la conciencia italiana antes de que su veneno acabe circulando por las venas y destruyendo el corazón de una de las culturas más ricas de Europa», el pueblo italiano ha emprendido «el camino hacia la ruina», «arrojando al lodo los valores de la libertad y la dignidad [...]».

«¿Acaso los italianos van a permitir que esto ocurra?», pregunta Saramago en el colmo de la perplejidad y la desesperación. Y yo comparto plenamente su preocupación.

En otra, aunque en algunos aspectos similar, ocasión histórica, Karl Marx opinó que ninguna nación, al igual que ninguna mujer, podía perdonarse un momento de debilidad en el que cualquier canalla pudiera violarla...

28 de enero de 2011

De mantenerlo en el poder estando excluidos

Unos meses antes de las últimas elecciones presidenciales de Estados Unidos, respondí lo que sigue en una conversación con Giuliano Battiston en respuesta a su pregunta: «¿Puede la elección [de Obama] ser interpretada como señal de que el sistema político estadounidense ha roto definitivamente el vínculo entre *demos* y *etnos* y que Estados Unidos avanza hacia una sociedad postétnica más consciente?»:

Obama ha de cuidarse de no intentar alcanzar el poder en nombre de las masas «desfavorecidas y oprimidas», que por esa razón son definidas como inferiores, y cuya impuesta y estereotipada ineptitud, indignidad e infamia se le adhieren en razón de su clasificación étnica/racialmente heredada/atribuida. Y no se acerca al poder arrastrado por una rebelión de los «desfavorecidos y oprimidos» o por un «movimiento social/político», como su portavoz, plenipotenciario y vengador. Lo que su ascenso está llamado a demostrar —y con toda probabilidad hará— es que un estigma colectivo puede ser eliminado en individuos *seleccionados*; en otras palabras, que algunos individuos entre las categorías oprimidas y discriminadas poseen cualidades que «superan» su participación en una inferioridad categorial colectiva; y esas cualidades pueden igualar o incluso superar las que ostentan los competidores no lastrados con el estigma categorial. Este fenómeno no invalida necesariamente el supuesto de la inferioridad categorial. Más bien debería percibirse (y así lo hacen muchos) como una perversa reafirmación del supuesto: he aquí un individuo que, casi al estilo del barón Münchhausen, ha salido de la ciénaga tirando de su propia coleta, debido a su talento y empuje y no gracias a su pertenencia sino a pesar de ella, y demostrando, por la misma razón, no tanto los valores y virtudes intensamente menospreciados de «su pueblo» como la tolerancia y generosidad de sus superiores sociales, cuya superioridad se manifiesta en su predisposición a permitir que individuos ambiciosos y con talento de la categoría inferior se unan a ellos e intenten subir hasta la cima, así como su buena disposición para rechazar muchas de las generalizadas objeciones a la aceptación social y política de quienes han tenido éxito. Esto no significa, sin embargo, que el avance de los individuos que han dado un salto adelante gracias a esta oportunidad impulse a la categoría en su conjunto, la «categoría como tal», de su posición social inferior, y abrir nuevas perspectivas a sus miembros. El largo gobierno semidictatorial de Margaret Thatcher no trajo la igualdad social a la mujer; demostró que algunas mujeres podían derrotar a los hombres en su propio juego masculino. Muchos de los judíos que logra-

> ron salir de los guetos en el siglo XIX y podían pasar por alemanes (o eso querían creer) hicieron muy poco por ayudar a sus hermanos, acusados de ser judíos, a salir de la pobreza y protegerlos de la discriminación social y legal. Y así como la promoción personal de Margaret Thatcher no transformó a la élite británica en algo menos «masculino», la carrera de los prófugos del gueto judío no hizo que Alemania fuera menos nacionalista. Ni acortó la distancia que separaba a los que discriminan de los discriminados. En todo caso ocurrió lo contrario...
>
> Muchos de los ideólogos y practicantes más vociferantes y abnegados de las variedades más radicales de los prometedores nacionalismos del siglo XX fueron advenedizos procedentes de «minorías étnicas» o extranjeros «naturalizados» (entre ellos, Hitler y Stalin). Un judío, Benjamin Disraeli, consolidó y fortificó el imperio británico. El grito de guerra de los «asimilados» era «Todo lo que tú puedas hacer, yo puedo hacerlo mejor», una promesa y determinación más papista que el papa, más alemana que los alemanes, más polaca que los polacos o más rusa que los rusos a la hora de enriquecer sus respectivas culturas y fomentar sus respectivos «intereses nacionales» (proezas que a menudo fueron utilizadas contra ellos y que demuestran su doblez y sus intenciones insidiosas). Entre todas las cosas que estaban resueltos a «hacer mejor» que la población autóctona se encontraba (para muchos de los asimilados) la indiferencia hacia las penurias e intereses de su propia «comunidad de origen» que marcó los actos y pensamientos de los «autóctonos» [...]

Poco más de un año después de la llegada de Obama a la Casa Blanca, cuando mis tempranas premoniciones se habían transformado en observaciones, añadí (en una de las cartas publicadas en *La Repubblica*) el siguiente comentario de Naomi Klein:

> Los latinos y negros al margen de las élites están perdiendo terreno significativamente, sus casas y empleos les son arrebatados a una velocidad mucho mayor que a los blancos. Hasta ahora, Oba-

> ma se ha mostrado renuente a adoptar políticas específicamente destinadas a atenuar esta división siempre creciente. Todo ello puede derivar en el peor de los mundos para las minorías: el dolor de una violenta reacción racista a gran escala sin los beneficios de políticas que alivien las penurias cotidianas.

Otro año ha pasado y mucha agua ha fluido bajo los puentes del río Potomac, pero desde el despacho oval siguen fluyendo los mismos mensajes destinados a los guetos urbanos negros de Estados Unidos. Mensajes con palabras, también mensajes de silencio... Como observa Charles M. Blow en el *New York Times* de hoy: «Ha sido la segunda vez desde el discurso sobre el Estado de la Unión de Harry S. Truman en 1948 en que ese discurso, pronunciado por un presidente demócrata, no incluye una sola mención a la pobreza o a las penurias de los más necesitados». Quedan pocas dudas: la esperanza de los marginados, oprimidos y humillados dio la espalda a quienes le catapultaron al cargo (esto es, el 95 % de los votantes negros y el 67 % de los hispanos; el 73 % de quienes ganan menos de 15.000 dólares al año, el 60 % de los que ganan entre 15.000 y 30.000 dólares y el 55 % de aquellos cuyos ingresos oscilan entre los 30.000 y los 50.000 dólares anuales). Apartó la escalera por la que subió al despacho en el que cada año se componen los discursos sobre el Estado de la Unión. Brian Miller, director ejecutivo del grupo de investigación Unidos por una Economía Justa, comenta el mensaje que Obama dejó fuera de su discurso, aun cuando su forma de gobernar Estados Unidos lo transmitió inequívocamente a quienes le ayudaron a llegar al poder: «Con el 42 % de los negros y el 37 % de los latinos sin recursos económicos para llevar a cabo mínimos gastos domésticos, el recorte en los programas de asistencia pública tendrá un impacto devastador en estos trabajadores».

«Mi fe en él [el presidente] como ferviente cruzado en favor de los pobres y desprotegidos ha caído en picado... [El presidente] parece apartarse, a menudo a toda prisa, de quienes lo apoyaron»,

así es como Charles M. Blow resume sus propios comentarios. Y, entristecido, formula la pregunta que ahora debe considerar puramente retórica, tal como me ocurre a mí:

> Para los pobres, este es el acertijo de Obama. Era obviamente la mejor opción en 2008. Y a juzgar por el actual reparto de contendientes presidenciales republicanos, podría ser perfectamente la mejor opción en 2012. Sin embargo, ¿le da eso licencia para obviar su responsabilidad moral para con sus devotos electores? ¿Deberían ellos tomarse sus desaires como la consecuencia necesaria de la guerra política mientras él se esfuerza en regresar al centro y volver a conectar con aquellos cuya opinión sobre él vacila entre el desdén en un mal día y el disgusto en uno bueno? ¿Acaso mantenerlo a él en la Casa Blanca exige relegarlos a ellos a la sombra?

30 de enero de 2011

De la gente en las calles

Con fecha del 14 de julio de 1789, Luis XVI, rey de Francia, solo escribió una palabra en su diario: *Rien*. Ese día una multitud de *sans-culottes* parisinos inundó una serie de calles que *les misérables* no acostumbraban a transitar, no *en masse* en todo caso, y por supuesto, no para quedarse en ellas. Ese día lo hicieron y no se marcharon hasta que vencieron a los guardias y capturaron la Bastilla.

Pero ¿cómo iba a saberlo Luis XVI? El pensamiento de una multitud (esa «plebe», como Henry Peter Brougham desdeñó a otras personas en otras calles unas décadas después de la toma de la Bastilla) volviendo la historia del revés, o del derecho, en función del punto de vista desde el que se observen los acontecimientos, aún no era una idea que se debía asumir seriamente. Mucha agua tenía que fluir bajo el Sena, el Rin o el Támesis antes de que la llegada y la presencia de la «muchedumbre» (en inglés, *mob*, apodo acuñado a

partir de *mobile vulgus*, «multitud en movimiento») se advirtiera y reconociera en el escenario histórico, para no volver a ser desdeñada jamás. Tras las advertencias y señales de alarma planteadas por Gustave Le Bon, Georges Sorel u Ortega y Gasset, los escritores de diarios ya no escribirían «*rien*» al escuchar a una multitud rondando por el centro de la ciudad, probablemente sustituirían esa palabra por un gran signo de interrogación. Todos ellos: aquellos que contemplan, como Hillary Clinton, la visión de un parlamento democráticamente elegido a partir de las cenizas de la ira popular; quienes nerviosamente escudriñan la plaza Tahrir en busca del aspirante a fundador de la próxima república islámica, y aquellos que sueñan con una multitud que enderece los malos actos de los malhechores y somete a la justicia a quienes perpetran la injusticia...

Joseph Conrad, hombre de mar por decisión propia, es recordado por afirmar que «nada es tan seductor, tan desilusionante o cautivador como la vida en el mar». Unos años más tarde, Elias Canetti eligió el mar (junto al fuego, el bosque, la arena, etcétera) como una de las intensas y esclarecedoras metáforas de la masa humana. Algo especialmente apropiado para una de las muchas variedades de multitudes que nombró, la multitud *de inversión*, esa, por así decirlo, *re-volución instantánea* que transforma momentáneamente las cosas en sus opuestos: los prisioneros en carceleros, los carceleros en prisioneros, el rebaño en pastor, los pastores (solitarios) en ovejas, y exprime y coagula un conjunto de migajas en un todo monolítico, mientras redefine a la multitud como individuo: un sujeto indivisible del estilo «*Nous ne sommes rien, soyons tout!*». Podríamos extender la idea de «inversión» hasta abarcar el acto de la propia inversión: «En la multitud —escribió Canetti— el individuo siente que trasciende los límites de su propia persona». El individuo no siente que se disuelve sino que se expande: es él, el insignificante solitario, quien ahora se reencarna en *muchos*, la impresión que tratan de reproducir las salas de espejos, con un efecto limitado e inferior.

La multitud también implica la instantánea liberación de las fobias: «No hay nada que el hombre tema más que a lo desconocido —escribió Canetti—. Quiere ver lo que se aproxima a él, poder reconocerlo o al menos clasificarlo. El hombre siempre tiende a eludir el contacto físico con cualquier cosa extraña». Pero en la multitud ese miedo a lo desconocido es paradójicamente sofocado al ser invertido; el miedo a ser tocado se disipa en un ensayo público para suprimir el espacio interindividual, cuando muchos se convierten en uno y uno en muchos, el espacio recicla su función de separar y aislar en la de mezclar y combinar...

La experiencia formativa que indujo a Canetti a esa lectura de la psicología de la masa tuvo lugar en 1922, cuando se unió a una multitud que se manifestaba por el asesinato de Walter Rathenau, industrial y estadista judío-alemán. En la multitud descubrió una «total alteración de la conciencia» a un tiempo «drástica y enigmática». Como ha sugerido Roger Kimball (véase su «Becoming Elias Canetti, *New Criterion*, septiembre de 1986), Canetti describió su primer encuentro con una multitud como algo que no distaba mucho de la experiencia que encontramos en cierto tipo de literatura mística:

> [...] una embriaguez; estabas perdido, te olvidabas de ti mismo, te sentías terriblemente lejos y sin embargo colmado; independientemente de lo que sintieras, no lo sentías por ti mismo; era lo más desinteresado que podías imaginar; y como el egoísmo era la cosa más extendida, predicada y *amenazada* por todos lados, necesitabas esta experiencia de clamoroso desinterés como el estallido de la trompeta del Juicio Final... ¿Cómo podía suceder todo esto? ¿Qué era lo que ocurría?

Ahora podemos conjeturar por qué la multitud, como el mar, es seductora y cautivadora. Porque en la multitud, como en el mar y a diferencia de la tierra firme, construida, extenuada por cercas y plenamente cartografiada, no puede suceder nada o casi nada, aunque con seguridad no pueda hacerse nada o casi nada.

Pero también puede ser desilusionante. ¿Por qué? Por las mismas razones. En el mar, los barcos pueden naufragar. En la ira de la multitud pueden surgir revoluciones.

En *Bajo la mirada de Occidente*,* novela publicada en 1911, Joseph Conrad hizo decir a uno de sus personajes principales que en una «revolución real»

> [...] las mejores naturalezas no van en la avanzadilla. Una revolución violenta cae en manos de fanáticos obcecados e hipócritas tiránicos... Los escrupulosos y los justos, las naturalezas nobles, humanas y abnegadas; los desinteresados y los inteligentes pueden iniciar un movimiento, pero este se extingue enseguida. No son los líderes de una revolución. Son sus víctimas, las víctimas del malestar, del desencanto, a menudo del remordimiento.

Quien pronuncia estas palabras se incluyó a sí mismo entre los escrupulosos, justos, nobles y humanos y dirigió sus advertencias a otros como él. No puedo decir si Hosni Mubarak o alguno de sus asesores estudiaron estas líneas, pero parecen haber decidido pasar la misma advertencia a los pudientes y bien predispuestos egipcios de clase media que se unieron a las fervientes multitudes en las calles, aunque en esta ocasión para transmitir los augurios en forma de actos brutales (mucho más persuasivos) más que en una elegante locución literaria. Como Anthony Shadid y David D. Kirkpatrick informan desde El Cairo en el *New York Times* de hoy:

> En una pérdida de autoridad, la policía se retiró de las principales ciudades el sábado, dejando vía libre a bandas que robaron y quemaron coches, saquearon tiendas y desvalijaron un centro comercial de moda, donde los maniquíes desmembrados con un vestido islámico conservador fueron lanzados sobre cristales rotos y charcos de agua. Miles de presidiarios escaparon de cuatro prisio-

* Joseph Conrad, *Bajo la mirada de Occidente*, Madrid, Alianza, 2006.

nes, entre ellas las más célebres del país, Abu Zaabal y Wadi Natroun. Controles dirigidos por militares y grupos de vecinos, a veces espaciados por una sola manzana, proliferaron en El Cairo y otras ciudades. Muchos han sugerido oscuramente que el gobierno estaba detrás de la pérdida de autoridad como una manera de justificar medidas enérgicas o desacreditar la exigencia de cambio de los manifestantes.

El ensayo general del imperio de la muchedumbre escenificado en público por las autoridades causó, al parecer, la impresión deseada. En otro reportaje, también en el *New York Times* de hoy, Kirkpatrick y Mona El-Naggar señalan un cambio instantáneo en el ánimo de la intelectualidad egipcia:

> El viernes por la noche, la policía se retiró repentinamente de las principales ciudades de Egipto y las tensiones entre ricos y pobres estallaron. Saqueadores de los vastos poblados de chabolas de El Cairo atacaron rutilantes centros comerciales de las afueras, se extendieron rumores desenfrenados de tiroteos en los puentes y entradas a los barrios más caros y algunos de sus residentes echaron de menos al señor Mubarak y su gobierno autoritario. «Es como si se hubiera declarado una guerra doméstica —dijo Sarah Elayashi, de treinta y tres años, en un apartamento situado en el próspero barrio de Heliópolis, bastante cerca del palacio del señor Mubarak—. Y no tenemos nada para defendernos salvo cuchillos de cocina y palos de fregona.» «Los manifestantes están contra nosotros —añadió—. Esperamos que el presidente Mubarak resista porque al menos tendríamos seguridad nacional. Me gustaría tener una democracia como la de Estados Unidos, pero no podemos. Necesitamos un gobernante con puño de hierro.»

El propósito del desacreditado líder de la nación, largo tiempo compartido por sus protectores «globales», que prefirieron «gobernantes con puño de hierro» a dirigentes inclinados a servir a los intereses del pueblo gobernado, era allanar el camino hacia una

elección entre el secular Partido Democrático Nacional, apoyado por el ejército, o las tiranías religiosas de los Hermanos Musulmanes; no había una tercera opción, *tertium non datur*, pero *tertium*, queda más claro día a día, es *datur*... Aunque el *non* no fue borrado del precepto latino consagrado por el tiempo ni por los «gobernantes con puño de hierro» ni por aquellos que los ayudaron a conseguir el poder.

Febrero de 2011

2 de febrero de 2011

De la mayoría de edad de la «glocalización»

Uno siente la tentación de decir que las invenciones o reinvenciones sociales —como la recientemente inventada o descubierta posibilidad de restituir a la plaza pública su antiguo papel de ágora en la que se hacían y deshacían reglas y gobernantes— tienden a extenderse «como un fuego en el bosque». Uno afirmaría eso de no ser porque la globalización ha invalidado finalmente esa metáfora honrada por el tiempo. Los fuegos en los bosques avanzan *extendiéndose*. Las invenciones sociales de hoy progresan *a saltos*.

Las distancias geográficas ya no importan. Las distancias ya no son obstáculos y su longitud ya no determina la distribución de probabilidades. Tampoco la vecindad y la proximidad física: esta es la razón por la que la metáfora del «efecto dominó», que implica proximidad y, de hecho, contigüidad de causa y efecto, ha perdido en parte, o casi por completo, su validez. Los estímulos viajan independientemente de sus causas: las causas pueden ser locales, el alcance de sus ideas es global; las causas pueden ser globales, sus impactos se configuran y fijan localmente. Atrapados en la red mundial, los patrones imitados vuelan azarosamente en el espacio extraterritorial —sin itinerarios previstos y encontrando pocas o ninguna barrera o puntos de control—, pero invariablemente aterrizan en pistas de aterrizaje construidas localmente. Nunca puedes estar seguro de la pista en que aterrizarán, cuál de las innume-

rables torres de control los supervisará, interceptará o guiará hacia un campo de aviación local, ni cuántos accidentes sufrirán y dónde. Lo que vuelve inútil el tiempo invertido en predicciones y que los pronósticos sean poco de fiar es el hecho de que las pistas de aterrizaje y las torres de control comparten las costumbres de la evanescencia: han sido construidas ad hoc, para capturar un único trofeo seleccionado, cazar una única presa, y tienden a desmoronarse una vez cumplida su misión. ¿Quién es ese «al-Shahid» («mártir», en árabe) que sin ayuda convocó a las multitudes a transformar la plaza Tahrir en un ágora (temporal, ad hoc) durante unos días? Nadie había oído hablar de él o ella (es decir, ella o él no había estado allí antes) y nadie reconoció al hombre o a la mujer en la plaza más allá del apodo (es decir, ella o él no estaba allí) cuando la multitud respondió a la llamada... El caso es que eso apenas tiene importancia.

Las distinciones entre lo lejano y lo cercano, o entre aquí y allí, pasan a ser nulas o vacías una vez transferidas al ciberespacio y sujetas a la lógica *online* o del directo, si no ya en la imaginación notablemente inerte, embotada e inactiva, al menos en su potencia pragmática. Esta es la condición hacia la que la *glocalización*, el proceso que consiste en despojar a lo local de su importancia mientras simultáneamente se le añade significado, fue dirigida desde el principio. Ha llegado el momento de admitir que ha llegado ahí: o más bien que nos ha llevado (empujado o lanzado) hasta allí.

Despojar al lugar de su *importancia* significa que sus carencias y su potencia, su plenitud o su vacío, los dramas representados en él y los espectadores que atrae ya no se consideran como algo que le es propio. Los lugares pueden (y deben) proponer, pero ahora es el turno de que las fuerzas desconocidas, incontrolables, insolubles e impredecibles que rondan en el «espacio de flujos» sean las que dispongan. Las iniciativas siguen siendo locales, pero sus consecuencias son ahora globales y permanecen tercamente más allá de los poderes del lugar de nacimiento de la iniciativa a la hora de predecir, planear o provocar, o de los poderes de cualquier otro

lugar en lo que a esto respecta. Una vez lanzadas, como los célebres «misiles inteligentes», siguen su propio camino. También son «rehenes del destino», aunque el destino del que son rehenes hoy en día está compuesto y perpetuamente recompuesto por la constante rivalidad entre pistas de aterrizaje construidas localmente y apresuradamente asfaltadas para imitadores prefabricados. El actual mapa y los *rankings* de los aeropuertos en uso carecen de importancia aquí. Y la composición de una autoridad global para la gestión del tráfico aéreo tampoco tendría importancia si semejante institución existiera, cosa que no ocurre, como quienes pretenden asumir ese papel aprenden duramente en el presente.

«Cada vez que la administración dijo algo sus palabras se vieron superadas por los acontecimientos en el terreno», dijo Robert Malley, director de programas para Oriente Medio y Norte de África del International Crisis Group. «Y en cuestión de días, todo supuesto acerca de la relación de Estados Unidos con Egipto dio un vuelco», según el *New York Times* de hoy. Y según la última información sobre Egipto de Mark Mardell, director de América del Norte de la BBC:

> La secretaria de Estado Hillary Clinton ha telefoneado al nuevo vicepresidente y jefe de inteligencia durante dos décadas, Omar Suleiman, para pedirle que aproveche inmediatamente la oportunidad para una transición más democrática. Esa transición debe empezar ahora. Dijo que la violencia era espantosa y que debían investigarla y detener a los responsables.

Pocas horas más tarde, líderes de los países supuestamente más importantes de Europa —Merkel, Sarkozy, Cameron, Zapatero y Berlusconi—, en una declaración atípicamente unánime, repitieron la petición/exigencia de Hillary Clinton. Lo dijeron más o menos al mismo tiempo que las cámaras de Al-Jazeera filmaban a un manifestante con un pancarta que decía: «¡Obama, cállate!». La

significación del lugar, que emerge independientemente de su importancia, es precisamente su capacidad de reconciliar esa pancarta y a las personas que la llevan. Manos demasiado cortas para entrometerse en el espacio global son lo bastante largas (o al menos lo parecen) para abrazar la localidad y apretarla junto a sí, mientras (con suerte) rechazan a los intrusos y falsos pretendientes.

Un día después del anuncio de Hillary Clinton, el *New York Times* nos informa de la completa redefinición de la política exterior estadounidense: «El miércoles la administración Obama parecía determinada a poner la mayor distancia posible entre el señor Obama y el señor Mubarak, antes considerado un inquebrantable aliado de Estados Unidos en una región tumultuosa». Bien, difícilmente el poder global habría dado un viraje tan acrobático si la localidad distante no hubiera decidido utilizar su significación recién descubierta. Como sugiere Shawki al-Qadi, legislador de la oposición en Yemen, no son los pueblos los que están asustados de sus gobiernos, que han entregado sus poderes a las «fuerzas globales» a cambio de suprimir sus obligaciones para con su propio pueblo. Señala: «Es al contrario. Los gobiernos y las fuerzas de seguridad temen ahora al pueblo. La nueva generación, la generación de internet, no tiene miedo. Quieren sus plenos derechos y quieren la vida, una vida digna». El conocimiento de que los gobiernos, tal como han sido secuestrados por las «fuerzas globales», no son una protección contra la inestabilidad sino su causa principal se ha abierto paso en las mentes de los autodenominados «líderes mundiales» gracias al espectacular despliegue de la lógica ilógica de la «glocalización» en acción.

«Glocalización» es un nombre otorgado a una coexistencia matrimonial que se ha visto obligada, pese al ruido y la furia tan bien conocidos por la mayoría de las parejas casadas, a negociar un *modus co-vivendi* soportable, ya que la separación, menos aún el divorcio, no es una opción realista o deseable. La «glocalización» es un nombre para una relación de amor-odio que mezcla atracción y

repulsión: amor que codicia la proximidad, mezclado con odio que anhela la distancia. Semejante relación tal vez se habría colapsado por el peso de su propia incongruencia de no ser por un dúo inevitable que ha actuado como pinza: aislado de las rutas de suministro global, al lugar le faltaría el material del que hoy en día surgen las identidades autónomas y los dispositivos que las mantienen vivas; y sin pistas de aterrizaje localmente improvisadas y abastecidas, las fuerzas globales no tendrían dónde aterrizar, dotarse de personal, reabastecerse y repostar. Son aspectos inevitables condenados a coexistir. Para mejor o para peor. Hasta que la muerte los separe.

4 de febrero de 2011

De qué hacer con los jóvenes

«Cada vez más considerada una carga social, la juventud ya no se incluye en un discurso acerca de la promesa de un mundo mejor. En lugar de ello ahora se considera parte de una población desechable cuya presencia amenaza con despertar recuerdos colectivos reprimidos de la responsabilidad adulta»: esto lo escribe Henry A. Giroux en un ensayo del 3 de febrero de 2011 titulado «Youth in the era of disponibility» [La juventud en la era de la disponibilidad] (véase <http://bad.eserver.org/issues/2011/Giroux-Youth.html>).

En realidad, los jóvenes no son plena e inequívocamente desechables. Lo que los salva de una completa obsolescencia —aunque por poco— y les asegura cierto grado de atención adulta es su actual y potencial contribución a las demandas del consumo: sucesivos escalones de jóvenes implican un perpetuo suministro de «tierra virgen», no agostada y lista para el cultivo, sin el que la mera reproducción de la economía capitalista, por no hablar del crecimiento económico, resultaría poco menos que inconcebible. La juventud se forja y se piensa como «otro mercado» listo para ser

comercializado y explotado. «A través de la fuerza educativa de una cultura que mercantiliza cada aspecto de la vida de los jóvenes, utilizando internet y varias redes sociales junto a nuevas tecnologías como los teléfonos móviles», las instituciones corporativas pretenden «sumergir a los jóvenes en el mundo del consumo masivo de un modo más directo y expansivo que nada que hayamos visto en el pasado». Un reciente estudio de la Kaiser Family Foundation descubrió que

> [...] los jóvenes de edades comprendidas entre los ocho y los dieciocho años pasan más de siete horas y media al día con teléfonos móviles, ordenadores, televisores y otros aparatos electrónicos, en comparación a las menos de seis horas y media de hace cinco años. Si añadimos el tiempo adicional que utilizan escribiendo mensajes de texto y hablando por teléfono o haciendo múltiples tareas, como ver la televisión mientras actualizan Facebook, el número aumenta a once horas de contenido mediático total al día.

Podríamos seguir añadiendo más ejemplos recogidos por Giroux: un creciente volumen de pruebas acerca del «problema de la juventud» formulado franca y directamente como un asunto que tiene que ver con la «transformación en consumidores» y otros aspectos de la juventud que se han dejado de lado o han sido borrados de la agenda política, social y cultural. Por otro lado, como he señalado hace unos días, las severas restricciones del presupuesto público en la educación superior, junto a una igualmente desproporcionada subida en las tasas universitarias (en verdad, la decisión del estado de lavarse descaradamente las manos en su obligación de «educar al pueblo» en zonas de primera línea, cabeza de puente e innovación, pero también de forma un tanto más oblicua —como se ha demostrado en la idea de sustituir las escuelas secundarias gestionadas por el estado por «academias» a cargo del mercado de consumo— en niveles destinados a determinar el volumen total de conocimiento y destrezas a disposición de la nación así como su

distribución entre las categorías de población), declaran la pérdida de interés en la juventud como futura élite política y cultural de la nación. Por otro lado, Facebook, por ejemplo, y también otras «web sociales» están abriendo nuevas perspectivas para agencias centradas en abordar la juventud como «tierra virgen» que aguarda a ser conquistada y explotada por las tropas consumistas.

Gracias a la despreocupada y entusiasta exposición de los adictos a Facebook a miles de amigos y millones de *flâneurs online*, los directores de marketing pueden enjaezar al monstruo consumista los deseos y anhelos más íntimos y ostensiblemente «personales» y «únicos», articulados o semiconscientes, latentes o solo potenciales; lo que ahora aparecerá en las pantallas alimentadas por Facebook será una oferta personal, configurada, cuidada y afilada «especialmente para ti», una oferta que no podrás rechazar porque eres incapaz de resistir la tentación; después de todo, es lo que verdaderamente has necesitado todo este tiempo: se «ajusta a tu personalidad única» y «pronuncia una declaración» a tal efecto, la declaración que siempre has querido hacer y que demuestra que eres esa personalidad única. He aquí un avance innovador, si alguna vez hubo uno, en el destino del marketing.

Es de sobra conocido que la mayor parte del dinero que se invierte en marketing se consume en el esfuerzo enormemente costoso de detectar, inculcar y cultivar en futuros compradores deseos adecuados que se traducirán en la decisión de obtener un determinado producto ofertado. Un tal Sal Abdin, asesor de marketing activo en la web, comprende la esencia de la tarea que hay que abordar cuando dirige el siguiente consejo a los expertos del arte del marketing:

> Si vendes taladros, escribe un artículo sobre cómo hacer mejores agujeros y venderás mucho más que publicitando tus taladros y sus especificaciones. ¿Por qué funciona esta estrategia? Porque quienes compraron el taladro no querían un taladro. Querían un

agujero. Ofrece información sobre cómo hacer agujeros y tu éxito será mayor. Si pretendes vender un curso para perder peso, vende los beneficios de estar delgado, más saludable, de sentirse mejor, la diversión de ir a comprar ropa, cómo responderá el otro sexo... ¿Sabes lo que quiero decir? Vende los beneficios del producto y el producto se venderá por sí solo cuando los compradores lleguen a la página de ventas. Menciona sus características, pero subraya lo que puede hacer por el comprador a fin de mejorar su vida y hacerla más sencilla, rápida, feliz y exitosa... ¿Entiendes?

No es la promesa de una vida fácil, desde luego. Ni un camino corto, suave y rápido hacia el objetivo, que es el encuentro entre el deseo de un consumidor y un producto que desea ser comprado. Inducir el deseo de hacer hermosos agujeros y relacionarlo con el taladro que promete hacerlos acaso no es una tarea imposible, pero costará tiempo y mucha habilidad asentarlo en la imaginación del usuario y acercarlo a la cima de sus sueños. El deseado encuentro probablemente acontecerá, pero el camino que conduce a ese glorioso momento de plenitud es largo, escarpado y lleno de baches y, por encima de todo, no hay garantías de alcanzarlo hasta haber llegado a él. Y, además, el camino ha de estar bien pavimentado y ser lo suficientemente ancho como para acomodar a un número desconocido de caminantes, aunque con toda probabilidad el número de los que en realidad se decidan a seguirlo no justificará el enorme gasto necesario para hacerlo tan ancho, placentero, tentador y atractivo.

Precisamente por ello he definido a la oportunidad de Facebook como una «genuina innovación». Es nada menos que la oportunidad de suprimir, o casi suprimir, los gastos de construcción de caminos en el presupuesto global del marketing. Como en el caso de otras muchas responsabilidades, traslada la tarea de cultivar deseos en clientes futuros por parte de los directivos (de marketing) a los propios clientes. Gracias a la base de datos que los usuarios de Facebook trabajan voluntariamente (¡sin ser remunerados!) y ex-

panden día a día, ahora las ofertas de marketing pueden recaer infaliblemente en clientes que ya están «preparados», sazonados y madurados, completos con el tipo adecuado de deseos (y a los que, por tanto, no habrá que aleccionar acerca de la belleza de los agujeros): irán a ellos directamente en un disfraz doblemente atractivo —adulador al tiempo que bienvenido— y que ofrece una bendición que es «para ti, especialmente diseñada para ti, para satisfacer tus propias necesidades personales».

Tan solo una pregunta inane para nuestros tiempos inanes: ¿acaso la última barrera que se yergue entre la juventud y su conversión en desechos es su capacidad, recientemente descubierta y alentada para servir como punta desechable de los excesos de la industria del consumo en la era de la obsolescencia?

8 de febrero de 2011

De las virtudes exclusivas

El crédito se hunde, gigantes bancarios al borde de la bancarrota y que arrastran a sus clientes al abismo, deben haber conmocionado a los ahorradores y a los despreocupados prestatarios por igual, pero, como muestran los datos, no por mucho tiempo.

Las lecciones, aun las más traumáticas, parecen olvidarse mucho antes de que logren asentarse en la memoria y, menos aún, antes de sedimentar en hábitos y predisposiciones. Mientras que en el tercer trimestre de 2009 los estadounidenses reservaron el 7 % de sus ingresos en cuentas de ahorros (un descomunal incremento del 400 % en comparación a lo que acostumbraban antes de la crisis), a finales de 2010 sus ahorros habían caído otra vez, hasta el 5,3 %. En el mismo periodo, los préstamos aumentaron una vez más, así como las compras y el gasto. Las esperanzas de una revolución cultural, al menos una mini-revolución, en los patrones de vida de la sociedad de consumidores parecen haber quedado en nada, anula-

das nada más surgir. El camino a la resurrección de al menos algunos de aquellos valores puritanos que, como repetía Max Weber, acompañaron al mundo en la moderna aventura capitalista, de la miseria a la opulencia y de lo bueno a lo mejor, ha demostrado estar cerrado y bloqueado más sólidamente de lo que muchos observadores habrían juzgado probable. Desde la cima hasta la parte inferior, los estadounidenses se apresuran a volver a su segunda naturaleza —artificial y adquirida— como derrochadores, cerrando la puerta a su pasado como ahorradores. O eso es al menos lo que sugieren las estadísticas de las cartillas de ahorro y las tarjetas de crédito.

¿Cómo explicar esto? ¿Invocando la desaparición de las virtudes y la terquedad de vicios personales adquiridos e inculcados entre los ahorradores convertidos en derrochadores que se aferran a su decisión a las duras y a las maduras? ¿O culpando a las dificultades de aprendizaje de las personas? ¿O echando la culpa a las agencias de marketing, mentirosas y sin escrúpulos, y sin embargo insidiosas, taimadas e ingeniosamente seductoras? Parece haber alguna verdad en todas estas explicaciones. Cierta verdad, pero no toda la verdad. Confundidas en las estadísticas de ahorros menguantes y un aumento del crédito para el consumo, se esconden dos diferentes realidades sociales. Quienes han dejado de ahorrar no son los mismos que han empezado a utilizar de nuevo sus tarjetas de crédito: esas personas no pueden permitirse *ni* ahorrar *ni* vivir del crédito, por las mismas razones.

Sin duda hay muchas personas entre las costas atlántica y pacífica de Estados Unidos que se sienten lo suficientemente asentadas y seguras como para permitirse a sí mismos y a sus seres queridos la recompensa de más caprichos y autoindulgencia. Pero tampoco hay duda de que hay otros muchos que no son solventes *y* son incapaces de ahorrar. Según la encuesta más reciente dirigida por la American Payroll Association, aproximadamente el 67 % de los estadounidenses dependen de su próximo sueldo para afrontar los

gastos de la vida cotidiana y la mayoría de los empleados de Estados Unidos tendría apuros para cumplir con sus deudas si su próximo sueldo se retrasara aunque fuera una semana... No hay lugar aquí para el ahorro.

Un abogado laboral de Chicago, Thomas Geoghegan, sugiere en el *New York Times* de hoy que 43 millones de estadounidenses que viven en la pobreza (proporcionalmente equivalentes al número de personas sumidas en la miseria en Egipto) difícilmente podrán ahorrar por mucho que lo intenten y, a continuación, añade algunas observaciones derivadas de su prolongada y extensa práctica entre los trabajadores de Illinois —activos, retirados y desempleados— para explicar por qué es así. Hace treinta años, dos terceras partes de los trabajadores tenían planes de pensiones con beneficios garantizados toda una vida; ahora la proporción es uno de cada cinco y desciende rápidamente. En los años sesenta y setenta, los sindicatos «vivieron sus días de gloria, antes de ser aplastados», fueron «planificadores económicos de la nación», pero el mundo de esos «días de gloria», afirma Geoghegan, «se ha derrumbado». Y observa, sarcásticamente, que después de que el «estilo bancario de Estados Unidos haya destruido la socialdemocracia» en algunos países, es probable que «nuestros expertos» sigan insistiendo en que «tenemos que ahorrar, incluso los pobres». Podrían señalar que en el clásico *Los jacobinos negros*,* de C. L. R. James, incluso algunos esclavos de Santo Domingo lograron ahorrar lo suficiente como para comprar su libertad y decir: «¿Lo ves? Puedes hacerlo». Ahorra tu dinero. Es solo una esperanza... a la que Geoghegan responde:

> Para la mayor parte de las clases medias o bajas, ahorrar es una cuestión de suerte. Sí, puedo escoger los libros de autoayuda y re-

* C. L. R. James, *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*, Madrid, Turner, 2003.

solver un presupuesto. Pero eso exige llevar una vida perfecta y no tener hijos. He representado a muchos trabajadores que —sin ingresos fijos, sin un sindicato que los ayudara— lograban ahorrar. Y puede funcionar, si nada va mal. Pero siempre hay algo que va mal: una mujer sufre una apoplejía, alguien a quien has acogido pierde su trabajo o... lo pierdes tú mismo. Entonces todo pasa a depender de la tarjeta Visa y el 20 % de tus ingresos se transforma en intereses para el banco debido al pequeño accidente sobre el que no has podido ejercer ningún control. Zas: ahí va la casa, si es que no la habían demolido ya. O ahí van treinta años de ahorros en una IRA [cuenta de jubilación individual], por la que tu banco, con toda la bondad de su corazón, había estado pagando un interés por debajo del 1 %.

No es difícil establecer la conclusión: «Los libros de autoayuda viven en un mundo de ensueño... Pero en realidad se trata de una pesadilla... Es un país en el que con unos ingresos medios o inferiores incluso a Silas Marner le costaría ahorrar».

9 de febrero de 2011

De las bendiciones y maldiciones de no tomar partido

Internet no toma partido. Internet es neutral. Es una herramienta y las herramientas pueden ser utilizadas por todos y con una gran variedad de propósitos. Internet puede utilizarse para llamar a los amantes de la democracia a la plaza de la Liberación y también para convocar a los amantes de la tiranía.

Esto es bueno, algo de lo que estar orgullosos. Si internet no existiera, habría que inventarla, cosa que cualquier protagonista de la democracia liberal aceptaría de buen grado. La neutralidad de internet es otro pilar para soportar la igualdad de oportunidades, una causa tan cara a todos y cada uno de los corazones que laten por la libertad. Los tiranos y presuntos tiranos de todo tipo saben

demasiado bien que esto es así. No importa que tiendan a considerar internet con profunda antipatía y sospecha, como un veneno subrepticiamente vertido en un pozo o una bomba de relojería. Tampoco importa que deseen fervientemente su desaparición, a la par que hacen todo lo posible para intentar que eso ocurra. Internet augura visibilidad para los invisibles, audibilidad para los sordos, acción para quienes no pueden actuar. Resumiendo: eliminando algunos abusos que podían y debían ser cortados de raíz, internet equivale a libertad. Quizá la libertad de los que no son libres. Al menos potencialmente puede llegar a ser más que eso: el poder de los impotentes. Más exactamente: mientras impone restricciones a la fuerza de quienes detentan el poder, internet refuerza las exigencias y los proyectos de quienes se encuentran en el polo receptor del poder.

Todo esto es manifiestamente cierto: las pruebas de su verdad abundan y las que apuntan a lo contrario escasean y se dan solo de vez en cuando. O más bien se creyó que esa verdad era evidente y había sido confirmada, un caso irrevocable, hasta hace poco...

Casi inadvertida por la prensa, y por la opinión pública a la que la prensa ha de mantener supuestamente alerta y al día, Stuxnet ha llegado a conmocionar, y quizás incluso a destruir, esa creencia. «Stuxnet», tal como leo en el artículo del bien informado Richard A. Falkenrath del 26 de enero en el *New York Times*, es un nombre en clave para «el gusano informático que el año pasado inutilizó muchas de las centrifugadoras de gas esenciales para el programa nuclear de Irán». Bien, Stuxnet es, obvia y descaradamente, un arma, un arma de un enorme poder destructivo. Un arma muy eficaz, aunque sigilosa e inadvertida: del tamaño de medio megabyte, pero capaz de lograr en pocos segundos lo que años de esfuerzos diplomáticos internacionales son incapaces de conseguir. No pretende ser una réplica electrónicamente mejorada de la tribuna de oradores de Hyde Park Corner. Y no prueba de manera inmediata en qué sentido su aparición socava la creencia en internet como

promotora no partidista de la libertad y la autonomía, y la convicción de que no tomar partido y estar disponible para todos, en cualquier lugar, es la principal razón que explica esta cuestión. Esto no sería una preocupación de no ser por el hecho de que «Stuxnet atacó el programa nuclear iraní, pero lo hizo manipulando nocivamente productos de *software* comercial que grandes empresas occidentales vendieron en todo el mundo. Quienquiera que lanzara el ataque también infectó a miles de ordenadores en muchos países, entre ellos Australia, Gran Bretaña, Indonesia y Estados Unidos». Déjenme explicarlo sencillamente: Stuxnet es un arma cuya eficacia (léase poder de destrucción) depende de la escala y el alcance de las bajas colaterales, indispensables y, por tanto, irrenunciables, debidas a su uso. Y las bajas colaterales, como todos sabemos, no pueden, por su naturaleza, depender de límites o fruslerías como pruebas de inocencia y declaraciones de neutralidad. Borran la distinción entre combatientes y no combatientes y entre tomar y no tomar partido.

Debido a que las bajas colaterales constituyen su inseparable compañía, la entrada de Stuxnet en internet (e indudablemente Stuxnet no es más que la vanguardia, una unidad de reconocimiento, un ensayo, cuya función es abrir camino al grueso del ejército que vendrá después) también borra otra distinción: la que se establece entre armas defensivas y ofensivas. Podemos discutir interminablemente si el ataque a las centrales nucleares iraníes fue o no un acto defensivo, pero apenas hay dudas de que discutir, y menos aún demostrar, la intención defensiva o el sentido de los daños causados a Australia o Reino Unido sería mucho pedir. Y, además, como observa Falkenrath, «los conocimientos para defenderse de un ciberataque son esencialmente indistinguibles de los necesarios para perpetrarlo». Como la pericia requerida y su equipo técnico es idéntico en estos dos casos de otra manera opuestos, no hay diferencia entre la agresión y la autodefensa en internet; en todo caso, la neutralidad declarada y practicada por internet no está lejos de

los traficantes de armas ilegales, que con ecuanimidad proporcionan herramientas de destrucción a los dos bandos de una guerra tribal sin preocuparse por las relativas ventajas y desventajas éticas o ideológicas. La misma empresa, Siemens, suministró los mismos programas de control de datos para su uso en las instalaciones nucleares (entre ellas las de Irán) y para los diseñadores de Stuxnet, ¡aparentemente para que estos últimos defendieran a Estados Unidos de los ciberataques!

En general, la actitud y la práctica, así como el efecto el-medio-es-el-mensaje de la variedad internáutica de «no tomar partido» tiene como consecuencia primordial poner en duda la misma noción de «tomar partido», así como la de legítima defensa, o incluso, en un futuro no tan lejano, la distinción entre «guerras justas» y «guerras injustas». Creo que esta es la razón por la que Falkenrath admite que la guerra en internet «es mucho menos controlable que las tradicionales operaciones militares y de inteligencia»; se requiere una nueva y amplia legislación, interna y posiblemente también «internacional» (independientemente de lo que quiera decir esa idea tan notablemente inidentificable y espectral) a fin de mitigar la actual «ambigüedad legal», pero incluso esto «no responderá a todas las preguntas».

Tras admitir todo esto, Falkenrath —fiel a su estatus como ex consejero adjunto de seguridad del presidente George W. Bush— acaba con una llamada no a la razón y la buena voluntad sino a las armas: «Una cosa es segura: por mala que sea esta carrera por las armas, perderla sería aún peor».

12 de febrero de 2011

De un tsunami humano y lo que viene después

La antigua sabiduría china considera el deseo de «vivir en una época interesante» una maldición. La sabiduría contemporánea

se muestra indecisa. Muchos verían ese deseo como una bendición.

Un tsunami humano de proporciones inéditas —nunca vistas o ya olvidadas— barrió en apenas un par de semanas a un dictador sentado durante treinta años en la cima de una enorme red de patrones y clientes, burócratas corruptos y jueces corruptibles, lacayos, informadores y torturadores. Al escuchar las noticias y en los días siguientes, todos parecían regocijarse en la plaza Tahrir en El Cairo: soñadores de las libertades de clase media (es decir, personas a las que al fin se les permitía unir el peso político que no tenían al músculo económico que ya habían desarrollado), soñadores de una república islámica (es decir, mulás e imanes que podían anunciar «*L'État, c'est nous!*» [«¡El estado somos nosotros!»]) o soñadores de una sociedad justa y humanitaria (es decir, millones de desempleados que esperan poder ganarse la vida y docenas de millones de pobres que sueñan con poder vivir de un salario). Quienes pudieran haber quedado desconcertados guardaron silencio. O sus voces fueron sofocadas por la algarabía de los cantos corales de los vencedores y el estallido de los fuegos artificiales.

Ocasionalmente, sin embargo, uno puede oír voces escépticas, aunque hasta ahora están dispersas y cantan *solo*, *a capella*, *sotto voce* y *pianissimo*. Quienes expresan escepticismo miran alrededor y observan que la pirámide de poderes en la que el ahora derrocado dictador (así como sus predecesores) estaba encumbrado ha emergido intacta e ilesa de la confusión, y no saben qué más podrá soportar la estrechamente tejida red de poder, que hasta ahora no muestra signos de desgarro o descosido.

Por ejemplo, Ayaan Hirsi Ali, fundadora de la AHA Foundation, dedicada a la defensa de las mujeres musulmanas, señala en su artículo de hoy en *Le Monde* («*Non, le monde arabe n'est pas l'Europe de l'Est en 1989!*» [«¡No, el mundo árabe no es la Europa del Este de 1989!»]) que el islam, una religión más hábil, aguerrida y conveniente en el arte de la movilización de masas que ninguna otra fe, difícilmente tolerará, y menos aún apoyará, una existencia

sin líderes y un régimen no autoritario. Mubarak y Gadafi no han caído del cielo, son productos legítimos de la civilización islámica, marcada desde siempre por la ausencia de libertad individual. En esa civilización, que «prohíbe que uno replique a su padre, su madre o a un imán, la rendición a la dictadura del estado casi parece algo secundario». Y recuerda a sus lectores que hasta ahora «los hombres que llegaron como liberadores se convirtieron en dictadores», animados por el silencio ensordecedor de las masas soñolientas, «hasta el momento en que otro movilizó a las masas para liberar a la nación de su antiguo liberador». Invariable e inexorablemente, «el nuevo gobernante restauró la vieja infraestructura de denuncia y tortura». Ali teme una nueva ola de caos e inestabilidad (al estilo de Pakistán) seguida de una nueva era dictatorial... En su opinión, nada salvo una verdadera revolución *cultural* es capaz de romper ese círculo vicioso.

Otros creen que los peligros más formidables anidan no en la cultura sino en la política y no en la política de los actuales o futuros dictadores árabes sino en la política egoísta de Occidente. En este sentido se expresa Tariq Ramadan, de Oxford, al sugerir que «detrás de todas estas palabras que celebran la democracia, la libertad y los derechos humanos se ocultan los más cínicos y gélidos cálculos... ¿Cómo controlar ese movimiento? ¿Cómo aprovecharse de él?». Recuerda a sus lectores que Obama, Merkel, Cameron y otros como ellos, que actualmente pontifican a los egipcios acerca de las bendiciones del estilo de vida democrático, «nunca dudaron en codearse con los peores dictadores, entre ellos Mubarak». Ramadan pregunta: «¿Quién es lo bastante ingenuo como para creer en la repentina conversión de esta gente?». (Aunque en este punto Ramadan probablemente se equivoca: hay mucha gente no necesariamente ingenua y, sin embargo, impaciente por creer... si el precio es adecuado.)

El saldo de la «promoción de la democracia» por parte de Europa y Estados Unidos lejos de sus fronteras difícilmente podía

haber sido peor. Ciertamente, Ramadan no se equivoca cuando nos acusa a nosotros, al «norte», de hipocresía. La mayoría de nosotros reconoceríamos como puramente retórica su pregunta: «¿No tiene Estados Unidos una larga historia de colaboración e intriga con las fuerzas más tradicionalistas, retrógradas y extremistas del islamismo, desde Afganistán a Arabia Saudí?». Bien, podía y debería haber añadido que esa larga y triste historia que desacredita a la democracia no se ha limitado en modo alguno al círculo encantado del islam. Los poderes del «norte» tienen un dilatado récord en el perjuicio ocasionado a la democracia y la libertad, récord que parece no haber concluido con el fin de la era colonial. Mossadegh era musulmán, pero Salvador Allende, ciertamente, no lo era, lo cual no salvó a ninguno de los dos (ni a otros muchos en una larga lista) de caer víctimas de la incondicional y posiblemente incorregible preferencia de la CIA por los tiranos amigos de Estados Unidos por encima de los gobernantes independientes, incorruptibles y democráticamente electos... Estos casos también deberían someterse al interdicto de Ramadan: «Los "demócratas del norte" nunca deberían plantearse aceptar la dictadura, la represión y la tortura en virtud de intereses económicos, geoestratégicos o de seguridad». La observación de Ramadan —que no solo hay que pedir la cabeza de Mubarak sino también desmantelar un «sistema corrupto basado en el clientelismo, la tortura y el robo sistemático»— también ha de ampliarse: el desmantelamiento de la jerarquía de valores practicados, cuando no predicados, por el «norte» debería compartir el destino de los «sistemas corruptos» gestionados por Mubarak y su camarilla. Con amigos como la CIA, la democracia prácticamente no necesita enemigos...

De hecho, Georges Corm, ex ministro de Economía del Líbano, añade un puñado de razones cercanas a las de Ramadan en el mismo número de *Le Monde*. Por ejemplo: «La invasión del ejército estadounidense en 2003 con el pretexto de derribar al tirano y establecer la democracia condujo, por el contrario, a la inmersión de

Irak en el comunitarismo y el tribalismo y en un empobrecimiento del pueblo aún más profundo que el perpetrado por las sanciones de Naciones Unidas»; por otra parte, aprobada y respaldada por Occidente, la «revolución de los cedros» en el Líbano solo logró «empeorar el comunitarismo interno y la enemistad sectaria». El deseo de «reinfantilizar» Oriente Medio, activado bajo la tutela de George W. Bush y Condoleezza Rice, y sus intentos de imponer la democracia desde el exterior no podían tener otro efecto que la profundización en las tensiones y la completa inestabilidad de la región.

Sin embargo, Corn añade al debate dos asuntos excepcionalmente importantes y pasados por alto por los otros dos:

> Apoyar únicamente las reivindicaciones políticas de la clase media mientras se olvida la justicia socio-económica y la equidad para las clases más necesitadas y empobrecidas solo puede derivar en grandes decepciones. Lo que llevó a estas clases a la desesperación y la rebelión fue la «cleptocracia», que vinculaba intereses oligárquicos locales a grandes empresas europeas, así como a los intereses financieros árabes originados en los países exportadores de petróleo. Esta reivindicación alimentó las corrientes islamistas en las protestas sociales.

¿Qué queda por decir? Solo que ya hemos sido advertidos. Lo hemos sido tantas veces en el pasado... Y, en cada ocasión, en vano o casi en vano... Por desgracia, la historia puede repetirse una vez más (?). Podemos entender por qué a partir del comentario de hoy de Bob Herbert en el *New York Times*:

> Mientras las multitudes estaban de celebración en El Cairo, no pude evitar pensar qué está pasando con la democracia aquí, en Estados Unidos. Creo que está contra las cuerdas. Existe el serio peligro de que lleguemos a ser una democracia solo nominalmente. Mientras millones de estadounidenses de a pie luchan contra el de-

sempleo y la pérdida de sus estándares de vida, los niveles de poder real han sido asimilados por una élite empresarial y financiera. En realidad no importa lo que quiere la gente común. Los ricos tocan la melodía y los políticos bailan...

Los pobres, que padecen una depresión generalizada, nunca son escuchados. En términos de influencia, podrían no existir. Según se dice, las fuerzas de Obama pretenden recaudar mil millones de dólares para la reelección del presidente. Los políticos que buscan esa suma no hablarán mucho de las necesidades y deseos de los pobres. Harán genuflexiones a los muy ricos.

13 de febrero de 2011

Del fondo bajo el fondo

La deuda federal estadounidense crece en la actualidad al ritmo de cuatro mil millones de dólares al día. En el momento en que escribo estas palabras, cuarenta céntimos de cada dólar gastado en las tiendas por un comprador estadounidense se toman prestados; en otras palabras, no se ganan. Se trata de una deuda que, a menos que haya una guerra mundial o un meteorito expulse al planeta de su órbita, habrá que reembolsar en algún momento. Alguien tendrá que hacerlo. ¿Quién?, podríamos preguntar. «Nosotros no», dicen para consolarse los miembros del Congreso de Estados Unidos mientras presentan un déficit presupuestario de 1,48 billones de dólares en el Capitolio, es decir, si se dignan rebajarse a responder, pero no parecen pretender cambiar de opinión ni ser presionados con la suficiente fuerza para hacerlo, por lo que en abril o mayo se espera que la deuda total de Estados Unidos supere el límite legal de la deuda federal establecido por el Congreso en 14,29 billones de dólares. Este último punto, a diferencia de los anteriores, ha desencadenado un frenesí de actividad entre los congresistas: solo

tienen entre dos y tres meses para que ambas cámaras aprueben... subir el límite a una cota más alta y hundir al país más allá del fondo en que ha caído tras el derrumbe financiero. Estados Unidos es un país célebre por romper todos los récords en todos los campos y, en este sentido, el campo de la necedad financiera no es una excepción. Los legisladores estadounidenses se han convertido en consumados maestros en abrirse paso en el fondo con la esperanza (más bien la certeza) de que más allá habrá otro fondo que podrá ser aprovechado, hasta que le toque el turno de ser desfondado a su vez: solo en la última Navidad presentaron a los compradores y vendedores de Estados Unidos 858 mil millones de dólares en recortes de impuestos para los ricos. Otro récord se rompió entonces: cuando la administración de George W. Bush solo logró arañar setecientos mil millones de dólares para salvar al sistema bancario estadounidense de la caída libre; una suma que en su momento, hace menos de dos años, fue recibida con asombro, desconcierto e incredulidad mezclada con adoración, pero que ahora no despertaría mayor interés, probablemente menos que los récords olímpicos anteriores a la primera guerra mundial.

Sin duda alguna, yo no soy un experto en economía y, por tanto, he de buscar el consejo de quienes afirman serlo y son tratados como si lo fueran. Según dice Marie de Vergès en *Le Monde* de hoy, un banquero francés minimizó todo el asunto: el Tesoro de Estados Unidos, afirma, puede pagar todas las deudas imprimiendo dólares a voluntad. Admito mi perplejidad al leer estas palabras, pero al parecer mi confusión fue compartida por algunas personas que, a diferencia de mí, no carecen de credenciales en materia de economía. Una de ellas, Antoine Brunet, opina que si continúa su política actual, la Reserva Federal arrastrará a la moneda estadounidense al estatus de *la monnaie de singes*, expresión francesa que alude a engatusar a alguien con promesas vacías... ¿En quién debería confiar? ¿Y quién soy yo para decidir la fiabilidad de los economistas? Sin embargo, confío en Hans Jonas y en lo que escribe acerca de la

«ética en la era de la incertidumbre», con su versión actualizada de la apuesta de Pascal (en lugar del imperativo categórico kantiano, idóneo para una era de certidumbre y confianza): si algunos predicen una catástrofe y otros niegan su predicción, lo más seguro es alinearse con los profetas funestos...

19 de febrero de 2011

De estar fuera pero dentro, y dentro pero fuera

El 26 de septiembre de 1940, la policía española detuvo y condujo a Walter Benjamin de vuelta a la frontera hispano-francesa por no estar en posesión del «visado de salida» que entonces se requería para entrar en España. Atrapado entre un país que le negaba el derecho a vivir y otro país que le negaba la salvación, Benjamin eligió el único camino que podía tomar sin ser detenido por los guardianes de la ley y el orden: la muerte. Como España dejó de aplicar la exigencia de visados de salida unos días más tarde, Hannah Arendt se refirió retrospectivamente al suicidio de Benjamin como «un singular caso de mala suerte». Pero Benjamin no podía conocer el siguiente paso de las autoridades. Dibujar la línea entre la buena y la mala suerte no estaba en sus manos. Otros jugaron los juegos en los que él fue un mero peón. En pocas palabras, esto es lo que convierte a un refugiado en un refugiado.

En su último libro, que resume un estudio de campo de diez años en campos de refugiados esparcidos en África y América del Sur, así como «centros de detención» europeos para inmigrantes definidos como «ilegales» o suspendidos en el estatus «sin ley ni derechos» de los «buscadores de asilo», Michel Agier concluye que setenta años después la «mala suerte» de Benjamin casi ha perdido su singularidad.[5] En 1950 las estadísticas oficiales censaban un millón de refugiados. Hoy, una estimación conservadora del número de «personas desplazadas» es de doce millones, pero para 2050 se

prevén mil millones de refugiados convertidos en exiliados e instalados en la tierra de nadie de los campos.

«Estar desplazado» es, evidentemente, una expresión irónica si se aplica al destino de Walter Benjamin o sus réplicas mimeografiadas. Por definición, la idea de «desplazamiento» se aplica a un proceso finito, un periodo de tiempo con un inicio y un final claramente delimitados, un *pasaje* de un «aquí» a un «allí» bien espacial o temporal, bien espacial *y* temporal, pero estos son precisamente los atributos negados a la condición de «refugiado», definido y apartado y en oposición a la «norma» en virtud de su ausencia. Un «campo» no es una parada intermedia, un albergue o un motel en el viaje de aquí a allí. Se trata de una estación terminal, donde todos los caminos del mapa se extinguen y el movimiento se detiene definitivamente. Los campos rezuman finalidad, no la finalidad del destino sino del estado de desplazamiento petrificado en el estado de permanencia. El nombre «campo de desplazados», comúnmente elegido por los poderosos para designar los lugares en que se ordena permanecer a los refugiados, es un oxímoron: «el desplazamiento» es la cualidad cuya ausencia y negación define el estatus de un refugiado. El único sentido definido que tiene ser asignado a un lugar llamado «campo de refugiados» es que todos los otros lugares concebibles están prohibidos. El único sentido de estar incluido en un campo de refugiados es estar excluido y ser un extranjero, un cuerpo extraño, un intruso en el resto del mundo; en otras palabras, desahuciado del mundo compartido por el resto de la humanidad. «Haber sido desahuciado», haber sido fijado en una condición de *exilio*, es todo lo que tiene y necesita la identidad del refugiado. Y, como Agier señala reiteradamente, es la ausencia de un *hacia dónde*, y no la cuestión relativa a *desde dónde* ha llegado uno al campamento, lo que impone un exilio al margen del resto de los seres humanos, la declarada prohibición o la imposibilidad práctica de llegar a otro lugar. La segregación es lo que importa. Los exiliados no necesitan cruzar las fronteras estatales para llegar

desde otro país. A menudo han nacido y se han criado en el interior del país en el que viven su vida de exiliados. Ni siquiera tienen por qué haberse desplazado un metro del lugar en que nacieron. Agier tiene razón al subsumir los campos de refugiados, los campamentos de las personas sin hogar y los guetos urbanos en la misma categoría, la de los «corredores del exilio». Los residentes legales o ilegales de todos estos lugares comparten un rasgo decisivo: todos son excedentes. Residuos o desechos de la sociedad. En una palabra, basura. La «basura» es, por definición, el antónimo de la «utilidad»: designa objetos que carecen de todo uso posible. De hecho, la única función de la basura es ensuciar y atestar lugares que de otro modo podrían utilizarse provechosamente.

La producción de «seres humanos basura» a escala industrial es un fenómeno eminentemente moderno, así como el concepto de «basura» y su opuesto, la «utilidad». En la economía campesina de la era premoderna no había lugar para la idea de «basura», con las prácticas asociadas de su producción, traslado y destrucción; no había lugar para los «desperdicios», la «inmundicia», la «bazofia» y la «porquería». Todo tenía su utilidad, todo se usaba y se volvía a usar. Todos los desechos orgánicos creados en una granja y hogar campesino regresaban enseguida a la cadena alimentaria en forma de fertilizante o comida para los animales. El «reciclaje» integral era, *avant la lettre*, propio de la economía campesina y ningún objeto animado o inanimado, incluyendo a los seres humanos, era excluido de ese proceso: aunque fuera tácitamente, se asumía a priori que un recién nacido cumpliría una función en el campo o en la granja y que ocuparía un lugar en la mesa de la familia. Solo con el desarrollo del trabajo asalariado y la aparición del mercado laboral la demanda y el suministro de trabajo empezó a ser susceptible de desequilibrio y, en consecuencia, pudo asentarse la idea del «excedente humano» y emerger el concepto de «desempleo estructural». Una vez se alcanzó este punto, sin embargo, la producción masiva y sistemática de «individuos sobrantes» pasó a ser un rasgo

permanente de la vida moderna. Los individuos sobrantes eran la basura, o las bajas colaterales, de dos preocupaciones exquisitamente modernas (de hecho, muy a menudo se las ha concebido como las características definitorias de la forma moderna de vida): la construcción de orden y el progreso económico.

En primer lugar, la construcción de orden. Se mide por el grado de «orden», es decir, la creciente previsibilidad de los acontecimientos y la disminución de su contingencia, aleatoriedad, imprevisión e irregularidad. Sustituir el estado de cosas existente, censurado como «insuficientemente ordenado», intolerablemente «desordenado» o inmerso en el «caos», por un modelo de nuevo diseño configurado a la medida de las nuevas preferencias y competencias deriva por último en la redefinición de ciertos modos de vida y de las personas que los practican como «inconvenientes» para el deseado esquema de las cosas y, por tanto, en que se les niegue un lugar en el orden que se está construyendo. El «orden» significa un estado de cosas en el que cierto tipo de acontecimientos deseables tienen más probabilidad de ocurrir que otros acontecimientos clasificados como «indeseables». Toda la «estructuración» y «reestructuración» (otros nombres para la «construcción de orden») consiste, por tanto, en la manipulación de probabilidades, que se aplica separando, inutilizando y preferiblemente eliminando las categorías de seres humanos que, por una u otra razón, son sospechosas de resistirse a la manipulación o que abiertamente se niegan a rendirse a las normas inculcadas; en otras palabras, las categorías acusadas de generar incertidumbre y que de ese modo perturban y socavan el futuro orden. La «estructuración» se resuelve, como último recurso, en un esfuerzo para extirpar del «sistema» las categorías de población que amenazan con transformarse en sedes, fuentes o causas de incertidumbre. Una vez separadas o desconectadas del sistema, sin embargo, hay que evitar eficazmente que esas categorías vuelvan a entrar o a reconectar: han de ser deportadas, obligadas, inducidas, presionadas o persuadidas y anima-

das a partir. De forma alternativa (o en paralelo), pueden ser relegadas a varias formas de internamiento: un lugar de encarcelamiento, rodeado o no por muros y guardias armados, pero siempre cercado por fronteras osmóticas (para diferenciar el tráfico que las cruza: permiten la entrada, pero tornan la salida extremadamente difícil, por no decir imposible).

En segundo lugar, el progreso económico. Este se mide, ante todo, por la velocidad y el volumen del aumento de la eficiencia del trabajo y las inversiones. «Progresar», en el sentido atribuido a la palabra por la economía de mercado, significa ser capaz de producir los mismos o mayores resultados con menos gasto y menos trabajo; en consecuencia, puede medirse por el número de trabajadores sobrantes, es decir, que ya no son necesarios para mantener la producción de esos resultados en el nivel ya alcanzado o todavía creciente. En el curso del progreso económico, sucesivos sectores de la población comprometidos con la actividad productiva son apartados como «inútiles» o «poco rentables», dos razones inhabilitadoras que la lógica de la economía de mercado ha convertido en sinónimas. Son la basura: los desperdicios, las bajas colaterales, del progreso económico.

Las dos tendencias, preocupaciones o actividades examinadas anteriormente se combinan en el fenómeno de la «modernización». Contrariamente a las opiniones que una vez prevalecieron y aún persisten, por engañosas que sean, la modernización —de hecho, una compulsiva y adictiva reforma o sustitución de todo, incluyendo las reglas normativas, las herramientas y los patrones de acción modernizados solo hace un momento, o incluso aquellos que aún no han completado la previa ronda de modernización— no es un proceso temporal que conduce a la modernidad sino el modo existencial inmanente y permanente de la sociedad moderna: el atributo definitorio de la moderna forma de vida. En realidad, la modernidad *es* el estado de la modernización compulsiva, obsesiva y, por tanto, perpetua. La idea de una modernidad que ha dejado de mo-

dernizarse no es menos absurda que la de un viento que ha dejado de soplar o la de un río que no fluye. De lo que se deduce que la modernidad es, endémica (al menos hasta ahora) e incurable, una forma de vida que produce basura; y en esta rama de la producción, como en todas las otras ramas, la forma de vida moderna es sumamente fértil y eficiente. El precio de la excepcional creatividad, inventiva y productividad es la vulnerabilidad humana al excedente, que crece en lugar de menguar.

No hay modernización (y, por tanto, tampoco forma de vida moderna) sin una masiva y constante producción de basura, entre ella los individuos basura definidos como excedentes. Durante aproximadamente un par de siglos, la península noroccidental del continente asiático, llamada «Europa», fue una isla solitaria de modernidad en un vasto océano planetario premoderno, de ahí que disfrutara del monopolio mundial de la modernización; por entonces era el único lugar del mundo lastrado por el azote del excedente humano. Sin embargo, al disfrutar de una ventaja de poder sobre el resto del planeta y de un considerable margen de tiempo (ventaja ofrecida y asegurada por el estatus monopolista), Europa también era históricamente única en su capacidad de hacer un uso provechoso de sus «desechos humanos», el «excedente»: en la conquista y colonización. *La etapa imperialista en la historia europea fue el resultado de una concatenación única de circunstancias no repetidas y probablemente irrepetibles por otras zonas del globo*: una conjunción única de la necesidad de disponer del excedente de población sistemáticamente creciente y la oportunidad de utilizarlo en el papel de conquistadores que expandieran las posesiones territoriales europeas y también se apoderaran de nuevos mercados abiertos a una ininterrumpida y potencialmente ilimitada explotación por parte de Europa. En ese y probablemente solo en ese caso, el exilio podía ser, y era, reciclado en colonización; los imperios europeos de ultramar podían ser, y eran, talleres en los que se gestionaba amplia y eficazmente ese reciclaje. La maldición de la exclusión se

reciclaba como «misión del hombre blanco» (o, como prefería Rudyard Kipling, con un matiz de aprobación mezclado con disculpa, la «carga del hombre blanco»).

Con el creciente excedente de basura transportado sin ningún percance allende los mares, los efectos más amenazadores y potencialmente nocivos de los desechos acumulados se evitaron con eficacia. La proporción de la población excedente que permanecía en casa una vez completas las guarniciones, cubiertos los puestos de las oficinas de la administración colonial y del comercio de ultramar y redistribuidas para la colonización las tierras de los territorios anexionados, fue, en general, manejable —hay que reconocer que no sin fricciones y tensiones sociales considerables y ocasionalmente explosivas—. En pocas palabras, *se había encontrado una solución global a los problemas localmente producidos* y durante un par de siglos se llevó a cabo enérgica y exitosamente. Sin embargo, lo repito, para Europa fue una oportunidad única y limitada en el tiempo y con toda probabilidad nunca se repetirá, ni en Europa ni en ningún otro lugar en la Tierra.

Bien, podríamos decir que a finales del siglo XX la «misión del hombre blanco» ha sido cumplida o, si lo preferimos, que la «carga del hombre blanco» ha sido entregada, aunque no en la forma anticipada por misioneros y llamativos porteadores: la modernización compulsiva y obsesiva, por necesidad cuando no por elección, ha alcanzado los más remotos y aislados rincones del planeta o casi. Las semillas de un mundo maravilloso, bañadas en un veneno destinado a destruir los residuos del viejo y no tan maravilloso mundo, se extendieron por todo el orbe. Las «modernidades» que han brotado de esas semillas pueden ser, como han insistido muchos observadores, muchas y diversas, pero todas y cada una de ellas son, están forzadas a ser y no pueden no ser adictas a la modernización perpetua, compulsiva y obsesiva; lo que significa que los seres humanos basura se producen en todas o en casi todas partes. El excedente humano ya no es un fastidio generado localmente y que puede miti-

garse o disolverse buscando, hallando y aplicando soluciones globales. Es exactamente al contrario: son los poderes locales, o lo que queda de ellos, los que afrontan la abrumadora tarea de buscar, *encontrar y aplicar soluciones locales al problema universal generado globalmente.* En esencia, este problema se reduce a la gestión de la industria de eliminación y reciclaje de basura y residuos.

Un asunto interesante y revelador: la alarma sobre la formidable amenaza de la superpoblación estalló en la «opinión mundial» simultáneamente al desmoronamiento de los imperios europeos de ultramar y el fin de la era colonial. Cobró fuerza en lo que quedaba del siglo XX y no muestra signos de declinar. Hoy, algunos de los especialistas más prestigiosos —como, por ejemplo, en *Le Monde* del 15 de febrero, Henri Leridon, a quien la Academia Francesa encargó analizar e interpretar las tendencias de la población actual— advierten de que, puesto que la Tierra es incapaz de alimentar a una población superior a nueve mil millones de habitantes, toda cifra superior está condenada a desencadenar una explosión social, quizás incluso la extinción de la especie humana; sin embargo, los datos recientemente recopilados por el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, a pesar de los esfuerzos de sus autores para que sus glosas suenen optimistas y suavicen en lugar de alimentar el temor a una «bomba demográfica», muestran que si la tasa de fertilidad no se reduce significativamente, el umbral de la catástrofe se alcanzará y se superará pronto. El informe de Naciones Unidas sugiere que la temida cifra de nueve mil millones de seres humanos constituirá el pico del crecimiento de la población humana que se alcanzará en 2050, después de lo cual empezará a declinar. No obstante, otros especialistas se niegan a estar tranquilos. Señalan que, con una población mundial que se espera alcance los siete mil millones a finales de agosto, un simple cálculo muestra que, considerando que costó innumerables años llegar a los mil millones, a los dos mil millones se llegó en solo ciento ochenta años, mientras que los últimos mil millones se han alcanzado en apenas

doce... También cuestionan la veracidad y fiabilidad del optimismo oficial de Naciones Unidas y sugieren que con un aumento de la tasa de nacimientos tan pequeño como medio punto porcentual, la población mundial superará el pico esperado en 2050 en otros mil quinientos millones, mientras que el crecimiento de tan solo un cuarto de punto porcentual bastaría para que la población llegara a catorce mil millones en 2100 (aunque cómo podría ocurrir eso si alcanzar los nueve mil millones desencadena la extinción de la raza humana es algo que los autores del pronóstico no explican). A veces se detecta un tono de desesperación en los escenarios más alarmistas (aunque rara vez se explicita, ¡y los informes, prudentemente, evitan abundar en ello): puesto que la «planificación familiar» es el único método de control de la fertilidad, estamos privados de medios eficaces para prevenir la superpoblación...

Y otro punto interesante y revelador: invariablemente, al margen del color de la alerta que recomienden, quienes suministran los datos y análisis perciben que el peligro viene en su mayor parte, de forma casi exclusiva, de los países pobres (en general, los menos densamente poblados).

Señalemos que entre 1798 y 1826, en el umbral de la modernización intensiva, pero antes de la división del planeta entre imperios europeos emergentes y colonización masiva, Thomas Robert Malthus publicó y actualizó su *Ensayo sobre el principio de población*,* en el que sostenía que la humanidad está condenada a afrontar la superpoblación, manifestada en una catastrófica escasez alimentaria, sin una limitación de la tasa de nacimientos o un aumento de la tasa de mortalidad, o ambas:

> El poder de la población es tan superior al poder de la Tierra para producir la subsistencia para el hombre que la muerte prema-

* Thomas Robert Malthus, *Ensayo sobre el principio de población*, Madrid, Akal, 1990.

> tura debe visitar de alguna forma a la raza humana. Los vicios de la humanidad son activos y capaces ministros de la despoblación. Son los precursores del gran ejército de destrucción, y a menudo acaban ellos mismos la aterradora tarea. Pero si fracasan en su guerra de exterminación, épocas enfermizas, epidemias, pestes y plagas avanzan en aterradora formación y barren a miles y decenas de miles. Y si su éxito sigue sin ser completo, enormes e inevitables hambrunas acechan en la retaguardia, y con un soplido nivelan la población con los alimentos del mundo.[6]

La sugerencia de Malthus fue el centro de atención del debate intelectual durante muchas décadas; su recepción fue ambigua, pero poderosas voces se alzaron en su contra (entre las más influyentes y apasionadas se encontraban las de William Godwin, Robert Owen, William Hazlitt, Nassau William padre, William Cobbett, Karl Marx, Friedrich Engels y Thomas Doubleday): los contraargumentos planteados en el debate fueron diversos, pero todos giraban alrededor de la idea de que la supuesta «superpoblación» detectada tras la escasez de alimentos y otros medios de existencia era culpa de la sociedad humana, no un veredicto de la naturaleza, y que, con la humana razón, la inventiva y crecientes poderes, podía perpetuarse ad infinítum un equilibrio adecuado entre la oferta y la demanda. En el transcurso del siglo XIX y durante buena parte del siguiente, el debate perdió fuerza gradualmente: los seres humanos estaban ocupados tratando de expandir las reservas de trabajo y el ejército, considerados fuentes fiables y garantías infalibles de la riqueza y el poder nacional, en lugar de preocuparse por un volumen de población que escapara a todo control. El debate resurgió en una forma un tanto modificada bajo el nombre de «neomalthusianismo» y ha vuelto a cobrar fuerza en los últimos treinta o cuarenta años, una vez concluida la etapa imperialista/colonial y tras el advenimiento de la era del «retroceso del imperio».

La actual resurrección de la pesadilla de la «superpoblación» era de esperar ahora que la forma de vida moderna —hace dos siglos, el privilegio exclusivo de un pequeño sector del planeta cuyas fortunas determinaron los vaivenes en la popularidad y el prestigio de la visión malthusiana— ha alcanzado prácticamente cada rincón del planeta. Con el «fin de la historia» proclamado por Francis Fukuyama (una universalización definitiva de los mercados capitalistas), los desagües para la reubicación de los «seres humanos basura», esos inevitables subproductos de la modernización, han desaparecido, mientras el volumen del excedente humano ha aumentado abruptamente y sigue creciendo a la par que todo el planeta se suma a su producción.

Las alarmas sobre la «superpoblación» a principios del siglo XXI reflejan, en última instancia, la insuficiencia cada vez más evidente de la industria de eliminación y reciclaje de residuos en su forma ortodoxa, iniciada al principio de la era moderna y refinada en el transcurso de la historia de esa era. Por encima de todo, reflejan la imposibilidad, nunca antes afrontada, de la tarea de hallar soluciones globales para problemas producidos localmente. El «problema», es decir, el excedente humano, es hoy un producto global, no local: todas o casi todas las zonas del planeta se incluyen hoy en la categoría de productores de excedente global y anhelan exportar el exceso de población, mientras que ninguna, o prácticamente ninguna, de estas zonas es capaz de absorber, o puede ser obligada a admitir, el exceso de población producido en otros lugares. En nuestra era, marcada por una inaudita movilidad y una facilidad para viajar sin precedentes, el exceso de población queda anclado a su lugar de producción, manifiestamente incapaz de alojarlo, y las bandas criminales especializadas en el contrabando en las fronteras son su única oportunidad de apelar el veredicto del destino.

Como observó Milan Kundera, el único sentido que hasta ahora tiene la unificación de la humanidad es que no hay ningún lugar al que escapar...

22 de febrero de 2011

De los milagros y los no tan milagros

Tendemos a llamar «milagro» a una *infracción aislada del orden de la naturaleza*. En cuanto al «orden de la naturaleza», es otro nombre para aquello que está en el ser humano poder cambiar o suspender: lo que sucedería si los seres humanos no hicieran nada al respecto, pero también si trataran de detenerlo o detener su curso y también algo que solo pueden ignorar con gran riesgo. Como señaló Williams Adams en 1767, un «milagro» es una noción relativa: «Debe haber un curso ordinario y regular de la naturaleza antes de que pueda haber algo extraordinario. Un río debe fluir antes de que su corriente se interrumpa».

El «orden de la naturaleza» es despiadado, indomable, ineludible y sordo a apelaciones, súplicas e inmolaciones; en otras palabras, ajeno a la disidencia e inmune a la resistencia. Es inútil y engañoso, y en realidad, absurdo, hablar de la naturaleza y de los fenómenos naturales utilizando conceptos como «intención», «motivo», «finalidad» o «propósito» (exigencia que Max Weber, uno de los fundadores de las modernas humanidades, consideraba el precepto fundador de la moderna razón científica, definiéndola como «el desencanto del mundo»). A diferencia de nosotros, seres humanos, la naturaleza no «quiere» o «apunta a»; los acontecimientos naturales siguen causas, no propósitos: ocurren «debido a...», no «a fin de que...». La naturaleza es sorda y muda y, por eso, es tan inútil pedirle ayuda o clemencia como tratar de congraciarse a sus ojos (ojos que manifiestamente no posee, así como está desprovista del resto de sentidos). Las leyes de la naturaleza son por definición invulnerables e invencibles; nada que los seres humanos puedan hacer detendrá su implacable evolución. En general, la naturaleza divide los acontecimientos imaginables en *inevitables* e *imposibles*.

La moderna ambición de situar a la naturaleza (esa creación obviamente sobrehumana y posiblemente divina) bajo el control

humano no podía incluir y no incluyó el propósito de reformar, menos aún suspender o abolir, el orden natural y sus leyes; no pretendió cuestionar lo que la naturaleza declaró (o hizo) imposible. La naturaleza fue sometida al control humano como una empresa en marcha, con una forma definitivamente establecida, tanto si fue concebida y sentenciada a durar para siempre por Dios, como si nació y se consolidó por sí misma, pero en todo caso fue configurada y sostenida por un poder capaz de llevar a cabo lo que los seres humanos son evidentemente incapaces de hacer. «Uno ha de rendirse a la naturaleza si quiere dominarla» fue el principio rector de la estrategia moderna, cuya finalidad era el empleo de fuerzas naturales al servicio de las necesidades humanas.

Hegel, considerado por muchos el mayor de los filósofos modernos, proclamó que para ser *libre* uno tiene que ser consciente de la *necesidad*: para alcanzar el éxito y evitar el fracaso, uno ha de aprender diligentemente las leyes inmutables de la naturaleza (es decir, la diferencia entre lo inevitable y lo imposible). Una vez la limitación impuesta por la naturaleza —la línea trazada entre lo posible y lo imposible— llegó a conocerse, ese conocimiento adquirido permitió a los seres humanos elegir objetivos realizables y proyectos capaces de llevarlos a cabo, en lugar de confundir los proyectos y frustrar las expectativas humanas. En otras palabras, *rendirse* a las insolubles «leyes de la naturaleza» fortalece la capacidad humana para la acción eficaz y, al tiempo, expande la *libertad de elección* del ser humano.

¿Qué ocurre entonces con los milagros? Los milagros encuentran en el espíritu moderno su más apasionado y formidable enemigo hasta la fecha: un enemigo que pretende su eliminación, expulsión y exilio, tanto del mundo como de la mente humana. La ciencia moderna juzgó que los milagros eran percibidos como extraordinarios, inexplicables y más allá de la comprensión solo en virtud de la ignorancia de los seres humanos (provisional y rectificable) respecto al orden de cosas; y solo se podía seguir creyendo que eran mila-

gros mientras las leyes de la naturaleza permanecieran misteriosas e inescrutables. Como famosa (e ingeniosamente) declaró Hume en el umbral de la era moderna: «Ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro a menos que sea un testimonio de tal naturaleza que su falsedad resulte más milagrosa que el hecho que procura establecer». Cualquier cosa considerada «milagrosa» por una mente poco ilustrada tarde o temprano será explicada en función de causas habituales. La ciencia moderna ha negado categóricamente la naturaleza milagrosa de los presuntos y aparentes «milagros». Se negó a aceptar que cualquier veredicto que afirmara «Esto es un milagro» pudiera ser conclusivo y aseguró que podía ser invalidado: insistió en que cualquier acontecimiento que en el pasado se tomó por «milagro» resultaría tener, retrospectivamente, una causa natural o sería desacreditado como producto de una imaginación sobreexcitada o de una estafa.

De hecho, la ciencia moderna declaró una guerra de desgaste no solo a los presuntos milagros sino a toda aleatoriedad, accidente, ininteligibilidad y ambigüedad —y en realidad a todo tipo de irregularidad y todo caso de incoherencia— y afirmó que solo eran molestias pasajeras, condenadas a retroceder con el —cierto— avance de la ciencia (robando secretos a la naturaleza), mano a mano con la tecnología (anticipándose a todo efecto indeseable o imprevisto de los actos con sentido). En el mundo que la moderna ciencia y la tecnología se propusieron crear no había lugar, supuestamente, para milagros. Por la misma razón, una vez cumplido el trabajo de la ciencia, no habría lugar para Dios...

El supuesto tácito o explícito, pero inamovible e invariable, que subyacía al proyecto moderno confinaba el papel de Dios en el universo al acto de la creación. Se asumió que, tras haber creado la naturaleza con todas sus leyes, Dios se abstuvo de otras interferencias en su operación; de hecho, la idea de *deus absconditus* —un Dios ausente— puede considerarse el nacimiento del punto de vista moderno. Dando cuenta de la mentalidad que esa idea estaba

destinada a configurar, José Saramago observó en sus *Cuadernos de Lanzarote** que «Dios es el silencio del universo y el hombre es el grito que da sentido a ese silencio».

Los teólogos han discutido si su retirada de la gestión diaria de su creación fue una decisión premeditada por parte de Dios o la consecuencia del carácter completo y la perfección del diseño lo que hizo que cualquier otra intervención fuera redundante, indeseable o incluso manifiestamente imposible (después de todo, el estado de «perfección» significa que cualquier cambio solo lo empeoraría). Pero están obligados a ofenderse ante cualquier imputación de limitaciones a la omnipotencia divina, porque la admisión de un límite tendría el mismo efecto: pondría a los teólogos en un apuro que tendrían que esforzarse, aunque en vano, por resolver. Todo límite cuestionaría y pondría en duda la norma de la omnipotencia de Dios, ya sea negando la perfección última de su diseño o la capacidad divina para jugar con las leyes universales que él mismo ha creado. (Leibniz, por ejemplo, llegó a sugerir que la verdad eterna entró en la mente de Dios sin pedirle permiso, lo que implicaría que, por la misma razón, no la abandonaría a una orden suya...) La irresoluble ambigüedad de esta situación se refleja en la ambivalente actitud que las iglesias adoptan ante los milagros en el presente: por un lado, no se cuestiona la capacidad de Dios para llevarlos a cabo; por otro, todo anuncio de un milagro que ha contado con testigos es a priori tratado con la mayor de las sospechas y se hace todo lo oficialmente posible para negarlo.

Una propuesta en rotunda oposición al concepto de Dios como creador y garante de la ordenada, rígida e inexorable lógica del mundo (concepto a veces explícitamente articulado y otras tácitamente asumido, pero siempre endémico en el pensamiento moderno) fue presentada por León Chestov, filósofo ruso-francés existencialista y cristiano. Postulamos a Dios, insistió —*necesitamos* a Dios,

* José Saramago, *Cuadernos de Lanzarote*, Madrid, Alfaguara, 1998.

nos *volvemos hacia* Dios— para «lograr lo imposible. En lo que respecta a lo posible, los seres humanos son autosuficientes». En otras palabras, necesitamos que Dios obre milagros; hacer milagros es la *raison d'être* de Dios. La grandeza de Dios es su incongruencia. Ningún «absoluto» aquí, ningún «de una vez por todas», ningún *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Dios significa: nada es inevitable y nada es imposible.[7] Nada está exento del poder divino de hacer excepciones a la regla; el pasado está tan sujeto a la anulación como el futuro; por ejemplo, se puede hacer que «el vergonzoso acto de envenenar a Sócrates no haya existido nunca». Por tanto, los milagros pueden acontecer incluso *ex post facto*, retrospectivamente: «deshacer» lo que se ha hecho, borrarlo de la crónica del ser, tacharlo no ya de los registros históricos sino de la historia misma, es un milagro del que Dios es capaz y es, de hecho, la propia sustancia de la divinidad de Dios. En palabras de Chestov:

> La historia de la humanidad —o, más exactamente, todos los horrores de la historia de la humanidad— queda «anulada» por una palabra del Todopoderoso; deja de existir y se transforma en fantasmas y espejismos... El «hecho», lo «determinado», lo «real» no nos domina, no determina nuestro destino en el presente, en el futuro o en el pasado. Lo que ha sido pasa a ser lo que no ha sido; el hombre regresa al estado de inocencia.

La capacidad de obrar milagros: he aquí lo que los seres humanos buscan en Dios. Si los seres humanos necesitan a un «Dios personal» —sobrehumano pero de aspecto humano, capaz de oír, escuchar, elegir y decidir como hacen los seres humanos— lo necesitan precisamente por esa capacidad. La prueba fundamental de la omnipotencia de Dios es precisamente su habilidad para desdeñar, ignorar e incumplir las reglas, leyes, regularidades y rutinas que él mismo creó para que seres inferiores —esencialmente los hombres— las obedecieran. Dios atado por sus reglas, aun por las reglas de su propia creación, resultaría un oxímoron: una contradic-

ción en los términos. Debido a su capacidad para *romper* la rutina, para hacer lo *in*esperado y lo *in*explicable, los seres humanos simultáneamente lo temen, confían en él y se vuelven hacia él cuando tropiezan con los límites de su propia capacidad. El asombro y el temor se funden en el fenómeno de lo «tremendo», lo que, como sugirió Rudolf Otto, siempre fue y continúa siendo la esencia de la «divinidad». Cuando Moisés intentó convencer al faraón de que Yahvé, que lo había enviado, era el «Dios verdadero», a diferencia de los dioses que respaldaban la arrogante obstinación del faraón, no se limitó a recordarle el orden y la consistencia del universo, creación de Dios, sino que le presentó visiones que desafiaban la lógica y el poder de comprensión humanos. Cuando Dios le encomendó su misión, Moisés albergó dudas: «Nunca me creerán ni me escucharán; dirán: "El Señor no se apareció ante ti"». Para apaciguar sus aprensiones, Dios ofreció a Moisés una prueba para convencer a quien la viera de sus credenciales divinas:

> Y el Señor dijo: «¿Qué es eso que tienes en tu mano?». Y él respondió: «Una vara». Él le dijo: «Échala en tierra». Y él la echó en tierra, y se hizo una culebra. Moisés huyó de ella, pero el Señor dijo: «Extiende tu mano, y tómala por la cola». Y él extendió su mano, y la tomó, y se volvió vara en su mano. «Por esto creerán que se te ha aparecido el Señor, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob.»[8]

Para minimizar riesgos, en caso de que el faraón y sus acólitos resultaran ser demasiado testarudos para creer lo que veían y demasiado obstinados en aferrarse a sus ilusiones para aceptar las milagrosas reencarnaciones de la vara y la serpiente como prueba suficiente de la omnipotencia del Dios hebreo, Yahvé armó a Moisés con otros muchos milagros que podría representar para gusto del faraón y sus cortesanos. Solo cuando las espectaculares maravillas desplegadas no lograron hacer cambiar de opinión al faraón, Dios abandonó el intento de cumplir su voluntad mediante repre-

sentaciones de milagros y recurrió a una serie de plagas sangrientas para castigar a los escépticos por el pecado de rechazar la prueba que les había sido mostrada.

Para ser reconocido como el «verdadero Dios», es necesario que se le vea obrar milagros. Los seres humanos necesitan verlo actuar así para reconocerlo como el «Dios verdadero», es decir, la fuerza suprema que buscan desesperadamente, una fuerza en cuya ayuda confían cuando alcanzan el límite de sus posibilidades y para protegerlos si afrontan un peligro imposible de conjurar. Los seres humanos necesitan milagros para despejar el camino a la condición de «servidumbre voluntaria», nombre concedido por Étienne de La Boétie (tal como nos informa Michel de Montaigne) al estado que los seres humanos anhelan más intensamente: un estado mental y un modo de actuar que la frágil y crónicamente precaria condición existencial de los seres humanos torna deseable.

Aceptar esa «servidumbre voluntaria» es una tentación difícil de resistir. Por un lado, un poder más fuerte que la despiadada realidad, capaz de deshacer el mal y hacer posible «empezar desde cero» como si la tragedia nunca hubiera sucedido, es precisamente lo que los seres humanos necesitan para conservar sus esperanzas y su voluntad para seguir viviendo, a pesar de la aparente omnipotencia de la adversidad del destino. Los seres humanos necesitan creer que existe semejante poder, semejante corte de apelación autorizada para invalidar los veredictos de la realidad, y necesitan milagros para sostener esa creencia. Por otro lado, han de creer que ese formidable poder es propenso o al menos puede ser persuadido para estar de su lado (la inscripción grabada en la hebilla del cinturón se lo recordaba a los soldados alemanes que iban a la batalla: «*Gott mit uns!*» [«¡Dios está con nosotros!»]) y que su gracia es capaz de vencer aun la más perversas conspiraciones de las fuerzas del mal. Los seres humanos necesitan confiar (o al menos tener la esperanza) en que ese tremendo poder, en toda su magnificencia y

superioridad, puede utilizarse —se utilizará— en su beneficio, en lugar de propiciar su caída irrevocable.

Carl Schmitt, posiblemente el más lúcido y desengañado anatomista del estado moderno y sus innatas inclinaciones totalitarias, afirmó que la marca genuina de todo poder soberano, humano o divino, es su capacidad para permitir excepciones a la regla:

> *La excepción es lo que no puede subsumirse*: desafía la codificación general, pero simultáneamente revela un elemento formal específicamente jurídico: la decisión en su pureza absoluta... No hay regla aplicable al caos. El orden debe establecerse para que el orden jurídico tenga sentido. Ha de crearse una situación regular, y *el soberano es aquel que definitivamente decide si esa situación es realmente efectiva*...
>
> La excepción no solo confirma la regla; la regla, en cuanto tal, se alimenta únicamente de la excepción.[9]

En *Investigación sobre el entendimiento humano** (1748), David Hume escribió que los milagros «abundan esencialmente entre las naciones bárbaras e ignorantes y, si un pueblo civilizado alguna vez los ha admitido, se descubrirá que los ha recibido de ancestros bárbaros e ignorantes, que los transmitieron con la inviolable sanción y autoridad que siempre acompaña a las opiniones populares». Sin embargo, aun cuando naciones eruditas y civilizadas como la nuestra aceptaran incondicionalmente la opinión de Hume respecto a la dificultad de demostrar la realidad de los milagros, el anhelo por los mismos muestra pocos síntomas de decaimiento: no ocurre así con el número de personas que desean de todo corazón la manifestación de milagros y, como podríamos esperar, tampoco mengua el número de los que declaran, e intentan convencer a quien anhela ser convencido, que lo que han logrado o son capaces

* David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Madrid, Istmo, 2004.

de lograr dista poco de ser milagroso. No es de extrañar, dado el volumen de incertidumbre que impregna la vida humana y la creciente evidencia de que las rutinas heredadas, aprendidas, memorizadas y recomendadas demuestran ser —una y otra vez— inadecuadas, y aún menos infalibles, al abordar las contingencias y los riesgos de la vida cotidiana. El creciente montón de esperanzas frustradas y promesas incumplidas socava la confianza concedida a la rutina y a lo «normal» en cuanto tal, en las instituciones existentes supuestamente encargadas de velar por el orden y la previsibilidad del mundo compartido: demasiado a menudo sus promesas y garantías parecen no menos ilusorias y azarosas y no más fiables y exactas que las procedentes de fuentes que censurarían como «ignorantes y bárbaras». En general, tras un par de siglos de naturaleza decepcionante, es hora de que la propia decepción se decepcione...

Un paseo de pocos minutos por el ciberespacio bastaría para descubrir que, parafraseando a Shakespeare, hay cosas que los filósofos no soñaron ni soñarían... Hoy en día los milagros ocurren con tanta frecuencia como en épocas remotas, si creemos en las Sagradas Escrituras. Aquí tenemos un ejemplo, seleccionado en <mira cles.otsm.com>:

> Hace poco volé de Glasgow a Calgary, en Canadá. Tenía que tomar un enlace aéreo desde Calgary a Lethbridge. Subí al avión Zoom en Glasgow sintiéndome muy excitado por volar a Canadá para visitar a unos amigos. Poco después del embarque, el piloto anunció que el avión no podía despegar. Esperamos sentados durante lo que pareció una eternidad mientras los técnicos intentaban arreglar la avería. Por último, el avión estuvo listo para el despegue. Llevábamos una hora de retraso. El piloto dijo que intentaría recuperar el tiempo perdido. Cosa que no sucedió. Mientras nos acercábamos a Calgary yo no dejaba de mirar mi reloj. ¡Iba a perder mi vuelo de enlace! Bien, no soy una persona religiosa. Pero uní las manos y en mi mente supliqué a Dios: «Por favor, ayúdame. Por

> favor, Dios, tienes que ayudarme. Necesito tanto tu ayuda, por favor, no permitas que mis vacaciones sean un desastre... Dios, algunos amigos vendrán a esperarme a Lethbridge... por favor, por favor, ayúdame. Permite que suceda un milagro para que pueda tomar el vuelo de enlace». Al fin el avión aterrizó en Calgary a las 14.30. ¡Mi enlace saldría a las 15.05! ¿Cómo lo conseguiría? Tenía que salir del avión. Luego pasar la aduana. Mi equipaje, tenía que recoger mi equipaje. Luego tenía que encontrar el mostrador de Air Canada y facturarlo. ¿Cómo iba a poder hacer todo eso? ¡Bien, pasé rápidamente la aduana! A continuación recogí enseguida mi equipaje. Al fin llegué al mostrador de Air Canada sin resuello. ¡Pensé que estaba a punto de sufrir un ataque al corazón! Rápidamente expliqué mi situación al joven detrás del mostrador, diciéndole asustado: «¡No sé qué voy a hacer!». El joven me dijo que no me preocupara y que se aseguraría de que mi equipaje llegara a bordo. Me pidió que me apresurara y me indicó la puerta de embarque. ¡Bien, resumiendo, subí al avión por los pelos! Algunos dirán que fue cuestión de suerte, ¡pero esto no tiene nada que ver con la suerte! Os digo que Dios oyó mis oraciones. ¡Sucedió un milagro! Él hizo que todo aquello sucediera deprisa. La aduana, el equipaje, la facturación. Dios se aseguró de que tomaba el enlace al vuelo chárter. Desde entonces le he dado las gracias casi todos los días. Estoy tan agradecido. Esto ha reforzado mi fe en Dios. Llegué al mostrador de facturación a las 14.45 y el avión salía a las 15.05. El chico que me ayudó con mi equipaje era un «ángel», bendito sea. Solo sé que todo esto no ha tenido nada que ver con la suerte. Dios permitió que sucediera para mí.

¿Qué demuestra esto? Que los milagros ocurren para las personas que creen en los milagros. Que si quieres ser testigo de un milagro, primero tienes que rezar para que suceda. Y que creerás que ha sucedido en realidad si las cosas han ido de acuerdo a tus oraciones...

25 de febrero de 2011

De Facebook, intimidad y extimidad

«Facebook es la principal red social, tras haber superado a su principal competidor, MySpace, en abril de 2008.» «Facebook atrajo a ciento treinta millones de usuarios únicos en mayo de 2010, un aumento de 8,6 millones de personas.» «El *ranking* de la web subió del puesto sexagésimo al séptimo en el tráfico mundial, de septiembre de 2006 a septiembre de 2007, y en la actualidad ocupa el segundo lugar.»

Estas citas, suministradas por la web Wikipedia, que al parecer están en constante actualización, constituyen la última información acerca del fenomenal éxito de Facebook: su ascenso inusualmente rápido e incesante deja muy atrás a todas las otras novedades y modas pasajeras de internet y bate todos los récords de crecimiento en el número de usuarios regulares y también en lo que respecta al valor comercial de la web. De hecho, según *Le Monde* de ayer, el valor actual de Facebook ha alcanzado la inaudita cifra de cincuenta mil millones de dólares. Mientras escribo estas palabras, el número de «usuarios activos» de Facebook supera la barrera de los quinientos millones. Evidentemente, algunos son más activos que otros, pero al menos la mitad de los usuarios activos entran en Facebook diariamente. Como nos informan sus propietarios, un usuario medio tiene ciento treinta amigos (de Facebook), mientras que entre todos ellos los usuarios pasan unos setecientos mil millones de minutos al mes conectados a la red social. Aunque esta cifra astronómica es demasiado grande para digerirla y asimilarla, déjenme señalar que si la dividimos equitativamente entre los usuarios activos de Facebook, a cada uno de ellos le correspondería aproximadamente cuarenta y ocho minutos al día. Alternativamente, podría representar a dieciséis millones de personas que pasan veinticuatro horas al día, siete días a la semana, en Facebook.

Según todos los estándares, este éxito es realmente asombroso. El veinteañero Mark Zuckerberg debió de tropezar con alguna mina de oro cuando inventó (algunos dirían robó)[10] la idea de Facebook y la lanzó para uso exclusivo de los estudiantes de Harvard en febrero de 2004. Esto es bastante obvio. Sin embargo, ¿qué mineral semejante al oro es el que el afortunado Mark descubrió y sigue explotando con beneficios fabulosos y crecientes?

En la página oficial de Facebook encontramos la siguiente descripción de los beneficios que según se cree tientan, atraen y seducen a esos quinientos millones de personas para pasar una buena parte de su vida consciente en la extensión virtual de Facebook:

> Los usuarios pueden crear perfiles con fotografías, listas de intereses personales, información de contacto y otros elementos personales. Los usuarios pueden comunicarse con amigos y otros usuarios a través de mensajes privados o públicos o mediante el chat. También pueden crear y unirse a grupos de intereses y *like pages* (anteriormente llamadas «páginas de fans», hasta el 19 de abril de 2010), algunas de las cuales son mantenidas por organizaciones como medio publicitario.

En otras palabras, lo que las legiones de «usuarios activos» abrazaron con entusiasmo al incorporarse a las filas de Facebook era la perspectiva de dos cosas con las que debían haber estado soñando sin saber dónde buscar y encontrarlas hasta que la propuesta de Zuckerberg a sus compañeros de Harvard apareció en internet. En primer lugar, debieron de sentirse muy solos, pero por alguna razón les resultaba muy difícil escapar a su soledad con los medios a su disposición. En segundo lugar, debieron de sentirse dolorosamente desatendidos, inadvertidos, ignorados y arrojados a un camino secundario, exiliados y excluidos, pero una vez más les resultó difícil, o mejor dicho imposible, salir de su odioso anonima-

to con los medios a su alcance. En ambos casos, Zuckerberg ofrecía los medios que hasta ese momento habían anhelado y buscado en vano y todos saltaron ante la oportunidad... Debieron de estar listos para saltar, los pies en los tacos de salida, los músculos tensos, los oídos atentos al disparo del juez de la carrera.

Me pregunto: si Zuckerberg hubiera nacido treinta o cuarenta años antes, si sus profesores le hubieran enseñado a repetir afectadamente las homilías de Sartre o a corear, siguiendo a Foucault, como si citara las Sagradas Escrituras, que el «autor ha muerto», si los apóstoles de la «nueva crítica» le hubieran enseñado que resulta completamente absurdo e ilegítimo vincular los textos artísticos con datos personales de la vida del autor, ¿se le habría ocurrido que precisamente los «datos personales» son los que hacen al autor y que, por tanto, sus jóvenes compañeros estaban deseando alcanzar la gloria de los autores celebrados haciendo públicos sus propios «datos personales»? Y en el caso extremadamente improbable de que a un Zuckerberg anterior en el tiempo se le hubiera ocurrido todo esto, ¿acaso los millones de usuarios activos habrían abrazado su invento y los habrían seguido los miles de millones de dólares? Solo en los últimos veinte años, como señala Sebastian Faulks en *Faulks on Fiction*, «lejos de estar excluida de los comentarios, la vida del autor y su relación con su trabajo se ha convertido en un campo esencial de discusión». Y, añade, este hito «ha abierto la puerta a la especulación y el chismorreo. Asumiendo que todas las obras de arte son expresión de la personalidad de sus autores, los críticos biográficos han reducido el acto de la creación a una atracción secundaria». Sospecho (o más bien estoy seguro) que solo en los últimos veinte años pudo Zuckerberg tener su revelación y comunicarla a sus compañeros estudiantes, al tiempo que los encontraba preparados para seguir al maestro en el camino que este les mostraba...

Tal como Josh Rose, director creativo de contenidos digitales de la agencia de publicidad Deutsch LA, ha observado reciente-

mente: «Internet no nos usurpa nuestra humanidad: la refleja. Internet no se mete dentro de nosotros: muestra lo que llevamos dentro».[11] Cuánta razón tiene. Nunca culpes al mensajero por las malas noticias del mensaje, pero tampoco lo alabes por las buenas... Después de todo, el hecho de que se regocijen o se desesperen ante el mensaje depende de las simpatías y los rencores, los sueños y las pesadillas, las esperanzas y las aprensiones de los destinatarios. Lo que se aplica a los mensajes y mensajeros se aplica de un modo similar, aunque no idéntico, a las propuestas de internet y sus «mensajeros», las personas que los exponen en nuestras pantallas y apelan a nuestra atención. En este caso, es el uso que nosotros, «usuarios activos» de Facebook, los quinientos millones de usuarios, hagamos de esas propuestas lo que les otorga, a ellas y a su impacto en nuestras vidas, un carácter bueno o malo, beneficioso o perjudicial. Todo depende de lo que busquemos; los artilugios técnicos tan solo moldean nuestros anhelos de una forma más o menos realista y facilitan una búsqueda más rápida o más lenta, más o menos eficaz...

Observemos de cerca esas propuestas. La primera se refiere a los medios para escapar de la soledad. Permítanme citar una vez más las reflexiones de Josh Rose:

> Hace poco formulé la siguiente pregunta a mis amigos de Facebook: «Twitter, Facebook, Foursquare... ¿te hacen sentir más cerca o más lejos de las personas?». Provocó muchas respuestas y al parecer tocó una de las fibras de nuestra generación. ¿Cuál es el efecto de internet y las redes sociales en nuestra humanidad? Vistas desde el exterior, las interacciones digitales parecen frías e inhumanas. No hay por qué negarlo. Y sin duda alguna, si nos dan a elegir entre abrazar a alguien y «darle un toque», creo que todos estaríamos de acuerdo en qué sienta mejor. El eje de las respuestas a mi pregunta en Facebook lo resumió mi amigo Jason, que escribió: «Más cerca de las personas de las que estoy lejos». Luego, un minuto más tarde, escribió: «Pero tal vez más lejos de las personas de las que estoy

cerca». Y luego añadió: «Me he confundido». *Es* confuso. Ahora vivimos en esta paradoja, con dos realidades aparentemente conflictivas viviendo una al lado de otra. Los medios sociales simultáneamente nos acercan y nos distancian.

Hay que reconocer que Rose es cauteloso a la hora de expresar veredictos inequívocos, como de hecho debería serlo uno en el caso de que esta seminal pero azarosa transacción introdujera incidentes dispersos de «proximidad» *offline* en la masiva diversidad *online*. La «proximidad» intercambiada era tal vez más satisfactoria y, sin embargo, consumía tiempo y energía y estaba plagada de riesgos; la «proximidad» de las nuevas tecnologías es indudablemente más rápida, no exige casi ningún esfuerzo y está prácticamente libre de riesgos, pero a muchos les parece que no calma la sed de una compañía plena. Ganamos algo y perdemos otra cosa y resulta terriblemente difícil decidir si las ganancias compensan las pérdidas; además, una decisión definitiva está fuera de cuestión: la encontraríamos tan frágil y provisional como la «proximidad» que hemos adquirido.

Lo que hemos adquirido es una «red», no una «comunidad». Como descubriremos tarde o temprano (considerando, evidentemente, que no hayamos olvidado el significado de «comunidad», ocupados en reconstruir y desmontar redes), no son más parecidas que el día y la noche. Pertenecer a una comunidad es un estado mucho más seguro y fiable que estar integrado en una red, aunque, es preciso reconocerlo, más restrictivo y con más obligaciones. La comunidad te observa de cerca y te deja poco espacio de maniobra (puede excluirte o exiliarte, pero no permitirá que sigas tu única y exclusiva voluntad), mientras que la red tal vez se preocupe poco o nada por la obediencia a sus normas (es decir, si la red tiene normas, cosa que a menudo no sucede) y, por tanto, te otorgará más libertad, sin penalización alguna en caso de abandonarla. Sin embargo, uno puede contar con que la comunidad es un «amigo de

verdad», mientras que las redes están esencialmente concebidas para compartir la diversión, y su predisposición a acudir a tu rescate, si surge un problema no relacionado con los «focos de interés» compartidos, rara vez se pone a prueba y se compromete aún menos. En términos generales, hay que elegir entre seguridad y libertad: necesitamos las dos, pero no podemos disponer de una sin sacrificar al menos una parte de la otra y, cuanto más disfrutemos de una, menos tendremos de la otra. Respecto a la seguridad, las comunidades del viejo estilo superan ampliamente a las redes. En cuanto a la libertad, es al revés (después de todo, basta con presionar el botón «Borrar» u omitir la respuesta a ciertos mensajes para liberarse de su interferencia).

Además, hay una enorme, abismal e insondable diferencia entre «abrazar» y «dar un toque» a alguien, como señala Rose... En otras palabras, entre el prototipo *offline* y la variedad *online* de «proximidad», entre la hondura y la frivolidad, la profundidad y la superficialidad, la calidez y la frialdad, lo sincero y lo mecánico... Tú eliges, y con toda probabilidad seguirás eligiendo y no podrás parar de elegir, pero es mejor hacerlo consciente de lo que eliges y estar preparado para pagar el precio. Esto es, al menos, lo que parece sugerir Rose, y no hay nada que reprochar a su advertencia.

El contenido necesario para que una relación sea considerada «significativa» ha cambiado considerablemente y de manera muy drástica en los últimos treinta o cuarenta años. Ha cambiado tanto que, como sugería Serge Tisseron, las relaciones consideradas «significativas» se han desplazado de la *intimité* a la *extimité*, de la intimidad a la «extimidad» (véase su *Virtuel, mon amour*, 2008).

Alain Ehrenberg, perspicaz analista de la compleja trayectoria de la breve pero dramática historia del individuo moderno, intentó determinar la fecha de nacimiento de la última revolución cultural moderna (al menos de su rama francesa) que anunció el moderno mundo líquido en que seguimos habitando; una suerte de

equivalente, para la revolución cultural occidental, de la salva del acorazado *Aurora* que dio la señal para el asalto del Palacio de Invierno y desencadenó setenta años de gobierno bolchevique. Ehrenberg eligió la tarde de un miércoles otoñal de 1980, cuando una tal Vivienne, una «francesa normal y corriente», declaró en un programa de televisión y, por tanto, ante muchos millones de espectadores, que nunca había experimentado un orgasmo en su vida matrimonial debido a que su marido padecía eyaculación precoz.

¿Qué fue tan revolucionario en las palabras de Vivienne para justificar la elección de Ehrenberg? Sus dos aspectos estrechamente vinculados. En primer lugar, actos esencial y epónimamente *privados* se revelaban y exhibían en *público*, es decir, ante cualquiera que quisiera escuchar o casualmente estuviera escuchando. Y en segundo lugar, el espacio público —es decir, abierto a un acceso incontrolable— se utilizaba para descargar y discutir un asunto de un significado, relevancia y emoción absolutamente *privados*. Entre ambos, los dos pasos genuinamente revolucionarios legitimaron el uso público de un lenguaje desarrollado para conversaciones privadas entre un número estrictamente limitado de personas seleccionadas: de un lenguaje cuya función primaria hasta ahora había sido separar el ámbito de lo «privado» del de lo «público». Más exactamente, estos dos avances interconectados dieron origen al despliegue público, para consumo y uso de una audiencia pública, de un vocabulario concebido para narrar experiencias privadas, subjetivamente vividas (*Erlebnisse* como distinto de *Erfahrungen*). A medida que pasaban los años se hizo evidente que el verdadero significado del acontecimiento fue la desaparición de la, en otro tiempo, sacrosanta división entre las esferas «privada» y «pública» de la vida humana física y espiritual.

Volviendo la vista atrás, en retrospectiva, podemos afirmar que la aparición de Vivienne frente a millones de franceses y francesas pegados a sus pantallas de televisión también arrastró a los espec-

tadores y, con ellos, al resto de nosotros, a una *sociedad confesional*: un tipo de sociedad hasta ahora insólita e inconcebible en la que se colocan micrófonos en los confesonarios, esas epónimas cajas de seguridad depositarias de los secretos más absolutos, el tipo de secretos solo pronunciables ante Dios o sus mensajeros y plenipotenciarios terrenales, en la que los altavoces conectados a esos micrófonos se colocan en plazas públicas, lugares anteriormente destinados a la exposición y resolución de temas de interés, relevancia y urgencia compartidos.

El advenimiento de la sociedad confesional señaló el triunfo último de la privacidad, la invención moderna más destacada, aunque también el principio de su vertiginosa caída desde la cumbre de su gloria. La hora, por tanto, de una victoria pírrica, desde luego: la privacidad invadió, conquistó y colonizó el ámbito público, pero a costa de perder su derecho al secreto, su rasgo definitorio y el privilegio más precioso y apasionadamente defendido.

Lo secreto, como otras categorías de posesiones personales, es por definición la parte del conocimiento que no puede compartirse con otros o cuya difusión está estrictamente controlada. El secreto traza y marca, por así decirlo, la frontera de la privacidad, siendo la privacidad un ámbito de nuestra exclusiva propiedad, el territorio de nuestra incuestionable soberanía, en cuyo interior uno tiene el poder absoluto e indivisible de decidir «qué y quién soy» y desde el que uno puede lanzar y relanzar campañas para que nuestras decisiones sean reconocidas y respetadas. Sin embargo, en un inesperado giro respecto a las costumbres de nuestros antepasados, hemos perdido la valentía, la resistencia y, sobre todo, la voluntad de persistir en la defensa de esos derechos, irreemplazables bloques de construcción de la autonomía individual. En nuestros días no nos aterra la posibilidad de una traición o violación de la privacidad sino lo contrario: su clausura. El área de la privacidad se ha convertido en un lugar de encarcelamiento; el propietario de ese espacio privado está condenado y destinado a dejar que se cueza en

su propia salsa, forzado a una condición marcada por la ausencia de ávidos oyentes deseosos de extraer nuestros secretos de las murallas de la privacidad para exponerlos al público y convertirlos en una propiedad compartida por todo el mundo y que todos quieren compartir. *Al parecer no experimentamos alegría al guardar secretos*, a menos que se trate de secretos capaces de reforzar nuestro ego atrayendo la atención de periodistas de tertulias televisivas, portadas de prensa sensacionalista y revistas del corazón.

«En el corazón de las redes sociales hay un intercambio de información personal.» Los usuarios están felices de «revelar detalles íntimos de su vida personal», «postear información precisa» y «compartir fotografías». Se estima que el 61 % de los adolescentes británicos entre trece y diecisiete años «tienen un perfil personal en una red social» que les permite «socializarse *online*».[12]

En Reino Unido, un país en el que el uso popular de innovadores servicios electrónicos va a la zaga del Extremo Oriente, los usuarios aún confían en que las «redes sociales» manifiesten su libertad de elección e incluso creen que constituyen un medio para la autoafirmación y la rebelión juvenil. Sin embargo, en Corea del Sur, por ejemplo, donde la mayor parte de la vida social está, de forma rutinaria, mediada electrónicamente (o más bien donde la vida *social* ya se ha convertido en vida *electrónica* o *ciber* vida y donde la mayor parte de la «vida social» se realiza primordialmente en compañía de un ordenador, iPod o móvil y solo de forma secundaria con otros seres de carne y hueso), es obvio que los jóvenes no tienen elección: en esa zona del mundo, llevar una vida social electrónica ya no es una elección sino una necesidad del estilo «lo tomas o lo dejas». La «muerte social» aguarda a los pocos que no se han unido a Cyworld, el líder del cibermercado de Corea del Sur en la cultura de la «exhibición».

Sin embargo, sería un grave error suponer que el impulso de realizar una representación pública del «yo interior» y la voluntad de satisfacer ese impulso son manifestaciones de una adicción y un

anhelo únicos, puramente generacionales y vinculados a la edad por parte de los adolescentes, propensos como son a buscar un asidero en la «red» (término que rápidamente sustituye a «sociedad» tanto en el discurso científico social como en el popular) y permanecer ahí, mientras no saben muy bien cómo lograr ese objetivo. La nueva predisposición a la confesión pública no puede explicarse por factores «específicamente relacionados con la edad»; en todo caso, no *solo* a partir de ellos. Eugène Enriquez resumió hace poco el mensaje de las crecientes pruebas reunidas a partir de todos los sectores del moderno mundo líquido de consumidores:[13]

> Solo si se recuerda que lo que previamente era invisible —la intimidad de cada cual, la vida interior de todos— es ahora inducido a ser expuesto en la esfera pública (principalmente en pantallas de televisión pero también en los medios escritos) comprenderemos que quienes protegen su invisibilidad están condenados a ser rechazados, marginados o considerados sospechosos de un crimen. La desnudez física, social y psíquica es el orden del día.

Los adolescentes equipados con confesonarios electrónicos portátiles son meros aprendices que se educan y han sido educados en el arte de vivir en una sociedad confesional, una sociedad conocida por haber borrado las fronteras que antaño separaban lo privado de lo público, para convertir la exposición pública de lo privado en una obligación y virtud pública y para erradicar de la comunicación pública todo lo que se resista a ser reducido a confidencias privadas, junto a quienes se nieguen a contarlas.

A finales de los años veinte, cuando la transformación de la sociedad de productores en una sociedad de consumidores estaba en una fase embrionaria o al menos incipiente, cosa que pasó desapercibida para los observadores menos atentos y clarividentes, Siegfried Kracauer, un pensador dotado de una asombrosa capacidad

para descubrir los contornos apenas visibles e inexpresados de las tendencias que prefiguraban un futuro aún desdibujado en una masa informe de modas y manías efímeras, declaró:

> La demanda de los numerosos salones de belleza surge en parte de preocupaciones existenciales y el uso de productos cosméticos no siempre es un lujo. Por temor a ser apartados como obsoletos, damas y caballeros se tiñen el cabello, mientras que los cuarentones hacen deporte para mantenerse delgados. «Cómo puedo ser bella» es el título de un folleto de reciente aparición en el mercado; los anuncios de la prensa afirman que muestra el camino «para permanecer joven y bella ahora y siempre».[14]

Las costumbres emergentes que Kracauer registraba en los años veinte como una llamativa curiosidad en Berlín se han extendido como un incendio forestal desde entonces, transformándose en una rutina cotidiana (o al menos en un sueño) en todo el planeta. Ochenta años más tarde, Germaine Greer ha podido observar que «incluso en los parajes más remotos de China noroccidental, las mujeres sustituyen sus quimonos por sujetadores almohadillados y faldas coquetas, se rizan y tiñen su cabello liso y ahorran para comprar cosméticos. A esto se le ha llamado liberalización».[15]

Los alumnos y alumnas adolescentes que exhiben sus cualidades con avidez y entusiasmo con la esperanza de llamar la atención y obtener el reconocimiento y la aprobación necesarios para permanecer en el juego de la socialización, los futuros clientes socializados que necesitan ampliar sus gastos y límites de crédito y lograr así un mejor servicio, y los aspirantes a inmigrantes que luchan por hacer méritos y ofrecerlos como prueba de demanda de sus servicios a fin de que sus solicitudes sean aceptadas: estas tres categorías de personas, aparentemente tan diversas, y muchas otras categorías obligadas a venderse a sí mismas en el mercado de productos y deseosas de hacerlo al mejor postor, son seducidas, alentadas u

obligadas a promover una *mercancía* atractiva y deseable y, por tanto, a intentar reforzar el valor de mercado de los bienes que están vendiendo, utilizando los mejores medios a su disposición. Y la mercancía que están obligados a poner en el mercado, promover y vender, son *ellos mismos*.

Son, simultáneamente, *patrocinadores de artículos de consumo* y los *artículos de consumo que patrocinan*. Son, al mismo tiempo, la mercancía y los agentes de marketing, los productos y el vendedor ambulante (y déjenme añadir que cualquier académico que alguna vez haya solicitado un trabajo en la enseñanza o financiación para investigación reconocerá fácilmente su propio apuro en la experiencia). Independientemente de la categoría en que los incluyan quienes realizan las tablas estadísticas, todos habitan el mismo espacio social conocido con el nombre de *mercado*. No importa la rúbrica en la que sus preocupaciones sean clasificadas por archivistas gubernamentales o periodistas de investigación, la actividad a la que todos se dedican (ya sea por elección, por necesidad o, más frecuentemente, por ambas cosas a la vez) es el marketing. La prueba que tienen que pasar a fin de ser admitidos en los codiciados premios sociales exige que *se redefinan como artículos de consumo*: es decir, como productos capaces de llamar la atención y atraer *demanda* y *clientes*.

«Consumir», hoy en día, no significa tanto los deleites del paladar como invertir en la propia afiliación social, que en la sociedad de consumidores se traduce en «negociabilidad»: obtener cualidades para las que ya hay una demanda de mercado o reciclar las cualidades que se poseen en productos para los que se puede crear una demanda. La mayoría de artículos ofertados en el mercado de consumo deriva su atracción y su poder para movilizar a clientes entusiastas a partir de su valor de *inversión* genuino o atribuido, explícitamente anunciado o implícito indirectamente. La promesa de aumentar el atractivo y, en consecuencia, el precio de mercado de sus compradores está escrita —en letras grandes o pequeñas, o al

menos entre líneas— en la descripción de todos los productos, incluyendo aquellos que serán adquiridos principal o aun exclusivamente por el puro placer del consumidor; el consumo es una inversión importante para la autoestima y el «valor social» del individuo.

El crucial y acaso decisivo propósito del consumo (aunque rara vez se explica con tantas palabras y aún menos se somete al debate público) en la sociedad de consumidores no es la satisfacción de las necesidades, anhelos y deseos sino la mercantilización o remercantilización del consumidor: *transformar el estatus de consumidores en el de productos de mercado*. En última instancia, esa es la razón por la que pasar la prueba del consumidor es una condición no negociable para la admisión en una sociedad que ha sido reconfigurada a semejanza del mercado. Pasar la prueba es una precondición *no* contractual para todas las relaciones *contractuales* que tejen y son tejidas en la red de relaciones conocida como «sociedad de consumidores». Esta precondición, que no permite excepciones y no tolera negativas, unifica el conjunto de las transacciones vendedor/comprador en una totalidad imaginada o, más exactamente, permite que ese conjunto sea experimentado como una totalidad llamada «sociedad» —una entidad a la que puede atribuirse la capacidad de «crear demandas» y obligar a los actores a obedecerlas— y, por tanto, también el estatus de «hecho social» en el sentido durkheimiano.

Los miembros de la sociedad de consumidores son ellos mismos productos de consumo y precisamente esa cualidad como productos de consumo es la que los convierte en miembros auténticos de esa sociedad. Transformarse y seguir siendo un producto vendible constituye el motivo más potente de las preocupaciones del consumidor, aun cuando normalmente permanece latente, rara vez consciente y menos aún explícitamente declarado. El atractivo de los bienes de consumo —los actuales o potenciales objetos de deseo que desencadenan los actos de los consumidores— tiende a ser

evaluado a partir de su poder para aumentar el precio de mercado. «Hacerse uno mismo un producto vendible» es una labor de bricolaje y un deber individual. Señalémoslo: «*hacerse* uno mismo», no «*transformarse*», es el reto y el objetivo.

Ser miembro de la sociedad de consumidores es una tarea abrumadora y un interminable y arduo esfuerzo. El temor a no lograr adaptarse es apartado por el temor a la incompetencia, pero no es menos inquietante por esa razón. Los mercados de consumo se apresuran a aprovecharse de ese temor y las empresas que producen productos rivalizan por el estatus de asesores y guías infalibles en el interminable esfuerzo con el que sus clientes intentan estar a la altura del desafío. Suministran las «herramientas», los instrumentos requeridos para el trabajo individualmente realizado o «autofabricación». Los bienes que presentan como «herramientas» para uso individual en la toma de decisiones son, de hecho, decisiones tomadas de antemano. Habían sido confeccionadas mucho antes de que el individuo afrontara el deber (representado como oportunidad) de decidir. Es absurdo pensar que esas herramientas permitirán una elección vital individual. Estos instrumentos son la cristalización de la irresistible «necesidad» que, ahora como antes, los seres humanos deben aprender a utilizar, y obedecer, y aprender a utilizar para obedecer a fin de ser libres...

¿Acaso el extraordinario éxito de Facebook resulta de proporcionar un mercado en el que la necesidad puede fusionarse diariamente con la libertad de elección?

26 de febrero de 2011

De construir fortalezas sitiadas

En su carrera hacia el Congreso de Estados Unidos en nombre de los republicanos por el estado de Iowa, Pat Bertroche propuso en su blog (<http://affordance.typepad.com>) que los inmigrantes

ilegales deberían llevar microprocesadores injertados en el cuerpo: después de todo, explica, puedo colocar uno en el cuerpo de mi perro si quiero poder encontrarlo. ¿Por qué no hacer lo mismo con los ilegales? En realidad, ¿por qué no?

En los recientes reportajes europeos de las escenas de masivos enfrentamientos entre los manifestantes prodemocráticos y las fuerzas que defendían a los regímenes dictatoriales a lo largo y ancho del mundo árabe, dos tipos de noticia han ocupado el lugar de honor. Una era la grave situación de los ciudadanos en los países en cuestión: sus vidas estaban en peligro; deberían ser trasladados, a la mayor brevedad posible, a una distancia segura de la erupción, de la costa sur a la costa norte del Mediterráneo; esta era la tarea más urgente del gobierno, cualquier demora sería criminal. La otra era el peligro de que la costa norte del Mediterráneo fuera inundada por los refugiados que huían para salvar su vida de las guerras civiles desencadenadas en la costa sur; esta era la tarea más urgente del gobierno, cualquier demora sería criminal. Uno podía oír suspiros de alivio igualmente profundos en dos noticias simultáneamente transmitidas desde la sangrienta Libia: una, de un barco atestado de refugiados británicos que amarraba en La Valeta; otra, sobre la multitud de libios que huían buscando refugio, pero hacia las fronteras egipcia y tunecina. La primera reacción del gobierno italiano a las noticias del cambio de régimen en Túnez fue enviar unidades navales adicionales para evitar que los refugiados tunecinos accedieran a la isla italiana de Lampedusa... Y ahora François Fillon, el primer ministro francés, ha anunciado que su país enviará dos aviones con ayuda médica para la liberada Bengazi. Bonito gesto, podríamos decir, testimonio de nuestra solidaridad con los nobles luchadores por la democracia y de nuestra voluntad de unirnos a ellos en la batalla. Podríamos decir esto de no haber leído la explicación del propio Fillon: es una de las medidas para detener la ola de inmigrantes que amenaza con inundar los países mediterráneos. La mejor ma-

nera de detenerla es asegurarse de que la situación en Libia se estabilizará pronto...

Resultaría sencillo, pero equivocado, explicar todo ello como acontecimientos extraordinarios o medidas de emergencia. Durante casi dos décadas la política de los países que firmaron el acuerdo de Schengen en la orilla norte del Mediterráneo ha sido «subvencionar» la detección y el confinamiento de los aspirantes a inmigrante en sus países nativos o en sus vecinos cercanos en la costa sur. En prácticamente todos los casos, los «acuerdos bilaterales» se firmaron o aplicaron extraoficialmente con regímenes tiránicos y corruptos, que se beneficiaban —junto a las bandas de contrabandistas sin escrúpulos— de la miseria de los exiliados perseguidos y depauperados, miles de los cuales no han logrado cruzar el mar en pateras atestadas e innavegables suministradas por las mafias.[16]

Y, sin embargo, no podemos dejar de advertir que en el presente la usual dureza de las leyes europeas de asilo e inmigración se está haciendo cada vez más estricta y que la dura actitud adoptada hacia los presuntos buscadores de asilo se ha endurecido aún más, cosa que no tiene que ver con los disturbios que se extienden desde Túnez a Bahrain. Respecto al repentino endurecimiento de la actitud de Nicolás Sarkozy hacia los extranjeros que recientemente han llegado a ser franceses y francesas, Eric Fassin, distinguido antropólogo y sociólogo, comenta en *Le Monde* de hoy que su propósito es que el resto de franceses y francesas «olviden el fracaso de las políticas del presidente en todos los frentes, desde el (declinante) poder adquisitivo a la (creciente) inseguridad» y, más concretamente, utilizar la política de la identidad nacional para encubrir la sustitución de la protección social por una batalla campal gestionada por los mercados. Nada nuevo, sin duda. Los extranjeros en el interior (y especialmente los que han sido domesticados) y los extranjeros a las puertas (y especialmente aquellos que tienen buenas razones para que les permitan entrar) han sido firmemente fijados como sospechosos habituales. Cuando se inicia una investigación

pública por un delito o una fechoría, un error o un fracaso en los círculos gobernantes, estos extranjeros son los primeros en ser llevados a comisaría y ávidamente filmados; estas imágenes se muestran en televisión con tanta frecuencia como las del avión secuestrado estrellándose contra las torres del World Trade Center. A la elección de los problemas de seguridad interna generada por los inmigrantes como la tarea más urgente del gobierno francés siguió rápidamente el nombramiento de los mayores gerifaltes en los departamentos de Interior, Asuntos Exteriores y Defensa. El sentido de la remodelación, explicado por el presidente, enseguida quedó claro de un modo que dejaba poco espacio a la imaginación: «Mi deber como presidente de la República es explicar lo que está en juego en el futuro, pero por encima de todo proteger el presente de los franceses», y por eso decidió «reorganizar los ministerios encargados de nuestra diplomacia y seguridad». Y así nombró a estas personas como «aquellos mejor preparados para afrontar los acontecimientos futuros cuyo curso nadie puede predecir».

En los buenos viejos días de 2003 y 2004, cuando los precios de las acciones y los bienes inmuebles subían vertiginosamente día tras días, los datos del PIB subían mientras los del paro permanecían estables y las carteras en los bolsillos de las clases medias y de quienes esperaban unirse a ellas aún estaban atiborradas de tarjetas de crédito, la voz de Nicolás Sarkozy se animó al hablar de «*l'islam de France*», de la diversidad y el multiculturalismo de Francia, incluso de su política a favor de las minorías y su discriminación positiva, así como de su papel a la hora de asegurar la paz y la convivencia en *les banlieues*. No tenía paciencia con los populistas que consideraban el islam un fenómeno especialmente sospechoso y que exigía una atención vigilante y específica. En su *La república, las religiones, la esperanza** publicado en 2004, Sarkozy señalaba

* Nicolás Sarkozy, *La república, las religiones, la esperanza: conversaciones con Thibaud Collin y Philippe Verdin*, Madrid, Gota a Gota, 2006.

que el islam era una de las grandes religiones, que la Francia de 2004 no era un país exclusivamente católico, que se había convertido en una nación multicultural y que en lugar de asimilación habría que hablar y preocuparse por la integración, y eso es harina de otro costal: a diferencia del ahora abandonado postulado de la «asimilación», la política de integración no exigía que los recién llegados renunciaran a ser lo que son. Incluso en 2008, cuando nubes oscuras empezaban a cubrir los rutilantes cielos azules de Francia, el presidente, como nos recuerda Eric Fassin, condenó enérgicamente el principio de «consanguinidad», pidiendo que se sustituyera por la «igualdad de oportunidades», señalando que «la mejor medicina contra el comunitarismo [*communautarisme*, en el discurso francés el concepto de una población dividida en comunidades autónomas parcialmente encapsuladas y autogobernadas] es que la república cumpla lo que promete».

Pues bien, esto es algo completamente distinto. Todo empezó a principios de 2010 con las protestas después de que los gitanos se establecieran en Grenoble (he hablado antes de ese episodio) y ¿acaso los gitanos no son los primeros sospechosos habituales? Sin embargo, estos incidentes resultaron ser humildes *hors-d'oeuvres* o, de manera más exacta, aperitivos. La presunción de simetría entre «*ceux qui arrivent*» (los recién llegados) y «*ceux qui accueillent*» (sus anfitriones), hasta hace poco en las declaraciones transmitidas desde las instituciones del gobierno, ha desaparecido. Ya no es una medida equitativa de respeto exigida a ambas partes. Ahora el respeto solo se debe a Francia y es deber de los *accueillis* (los «acogidos»; si han sido bien o mal acogidos en realidad no importa). La comunidad francesa (independientemente de lo que eso signifique), anuncian los anuncios, no quiere cambiar su forma de vivir, su estilo de vida. Pero la condición no escrita para que los «acogidos» sigan siendo «acogidos» es que modifiquen su modo de vida, tanto si lo desean como si no. Y, en línea con la costumbre ya señalada como la marca de fábrica de la hipocresía moderna por

el gran francés Albert Camus (un francés cuya contribución personal a la gloria de Francia es incomparable), el mal vuelve a perpetrarse en nombre del bien, se fomenta la discriminación en nombre de la igualdad y la opresión en nombre de la libertad. Por ejemplo: «No queremos comprometernos con el derecho de las niñas a ir a la escuela».

Sin duda se trata de un asunto espinoso. Por esa razón suenan tan convincentes eslóganes como: «No hay tolerancia para los enemigos de la tolerancia», o: «No hay libertad para los enemigos de la libertad». Afirman como algo demostrado lo que tiene que demostrarse, anticipándose a la pregunta de si aquellos cuya condena y supresión pretenden legitimar el eslogan son realmente culpables de las transgresiones de las que se les acusa y omiten la pregunta acerca del derecho a sancionar y disculpar una fusión ilegal entre los papeles de fiscal y juez. Pero ¿acaso la prohibición de llevar velo contribuye realmente a reforzar «el derecho de las niñas a ir a la escuela»? André Grjebine, del Sciences Po-Centre d'Études et de Recherches Internationales, afirma en el mismo número de *Le Monde* («S'ouvrir à l'autre: oui. A son idéologie: non») que «la alteridad, generalmente percibida como fuente de apertura espiritual, también puede ser portadora de fundamentalismo, oscurantismo y bloqueo»; sin embargo, ¿no estaría de acuerdo en que su orden de razonamiento, con toda su apariencia de imparcialidad y su intención *sine ira et studio*, es ya un juicio en toda regla (y más aún, como habría dicho John Langshaw Austin, una «declaración performativa» o «perlocución»), solo que disfrazado? Después de todo, no menciona que el «bloqueo espiritual», que algunos perciben como portador de identidad y seguridad, también es la fuente del fundamentalismo y el oscurantismo, una conexión al menos tan real como la que ha preferido destacar. Tampoco dice que, así como la presencia de apertura espiritual en algunos puede inducir al bloqueo en otros, es la *ausencia* de apertura espiritual la marca invariable e infalible de todo fundamentalismo. La apertura tiende a alen-

tar, promover y alimentar la apertura, mientras que el bloqueo anima, fomenta y nutre el bloqueo...

Amin Maalouf, autor libanés que escribe en francés y vive en Francia, sopesa la reacción de las «minorías étnicas», es decir, los inmigrantes, a las contradictorias presiones culturales a las que están sometidos en el país de llegada. La conclusión de Maalouf es que cuando los inmigrantes sientan que las tradiciones de sus culturas de origen son respetadas en sus países de adopción, cuanto menos perciban el desdén, el odio, el rechazo, el miedo, la discriminación y la marginación debido a su diferente identidad, más atractivas les parecerán las opciones culturales de su nuevo país y se aferrarán menos a su aislamiento. Las observaciones de Maalouf son, en su opinión, de importancia capital para el futuro del diálogo intercultural. Confirman nuestras sospechas y conjeturas previas: que existe una estricta correlación entre una ausencia de amenaza percibida, por un lado, y el «desmantelamiento» de la cuestión de las diferencias culturales por el otro; se trata del resultado de la superación de los impulsos hacia la separación cultural y una concomitante buena disposición a participar en la búsqueda de una humanidad común.

Muy a menudo, la sensación de no ser bienvenido y ser culpable sin haber cometido crimen alguno, así como la sensación de amenaza e incertidumbre (en ambos lados de la supuesta frontera, entre los inmigrantes y también entre la población autóctona) son los principales y más potentes estimulantes de la sospecha mutua, seguida por la separación y una ruptura de la comunicación, a la par que la teoría del multiculturalismo degenera en la realidad del «multicomunitarismo».

Las diferencias culturales, significativas o triviales, manifiestas o apenas perceptibles, adquieren así el estatus de materiales de construcción para erigir murallas y lanzamisiles. La «cultura» se convierte en sinónimo de una fortaleza asediada y se espera que los habitantes de un bastión cercado manifiesten diariamente su leal-

tad y renuncien o al menos restrinjan radicalmente todo contacto con el mundo exterior. «La defensa de la comunidad» se prioriza por encima de cualquier otro deber. Compartir la mesa con «extraños», frecuentar lugares conocidos por ser la morada y el ambiente de los extranjeros, por no hablar de las historias sentimentales y los matrimonios con parejas del otro lado de las fronteras de la comunidad, pasan a ser marcas de traición y los fundamentos para el exilio y el ostracismo. Las comunidades que operan así se convierten, ante todo, en el medio para una mayor reproducción de las divisiones y una profundización en la separación, el aislamiento y la alienación.

Por otra parte, la sensación de seguridad y la autoconfianza resultante son enemigas de las comunidades con mentalidad de gueto que levantan barreras protectoras. La sensación de seguridad transforma la pavorosa fuerza del océano que separa el «nosotros» del «ellos» en una seductora y apetecible piscina. El aterrador precipicio que divide a una comunidad de sus vecinos da paso a una amable llanura que invita a frecuentes y alegres paseos. No sorprende que las primeras señales de dispersión de los miedos que afligen a una comunidad a menudo causen consternación entre los defensores del aislamiento de esa comunidad: conscientemente o no, tienen un interés personal en que los misiles enemigos permanezcan en su emplazamiento, apuntando a los muros que protegen a la comunidad. Cuanto mayor sea la sensación de amenaza y más pronunciado el sentimiento de incertidumbre que provoca, más apretadamente cerrarán filas y mantendrán su posición los defensores, al menos durante un futuro previsible.

La sensación de seguridad a ambos lados de la barricada es una condición esencial para el diálogo entre culturas. Sin ella, la posibilidad de que las comunidades se abran unas a otras e inicien un intercambio que las enriquecerá reforzando la dimensión humana de sus vínculos es, por decirlo suavemente, escasa. Con ella, por otro lado, las perspectivas para la humanidad son halagüeñas.

Lo que está en juego aquí es la seguridad en un sentido mucho más amplio de lo que la mayoría de los portavoces del «multiculturalismo» —que permanecen en un tácito (tal vez no intencionado o incluso involuntario) acuerdo con los defensores de la separación comunal— están preparados para admitir. Limitar la cuestión de la incertidumbre general a los peligros reales o imaginados de una separación cultural de doble rostro es un error peligroso y que aparta la atención de las raíces de la desconfianza y el desacuerdo mutuos.

En primer lugar, hoy en día la gente anhela la sensación de una comunidad en la (equivocada) esperanza de que les ofrecerá refugio en la ola creciente de desorden global. Sin embargo, esa ola, que ni siquiera el mayor rompeolas puede contener, viene de lugares remotos y ningún poder local puede supervisarla, menos aún controlarla. En segundo lugar, en nuestra sociedad intensamente «individualizadora» e «individualizada», la incertidumbre humana tiene su raíz en un abismo entre la condición de «individualidad *de jure*» y la presión por alcanzar la «individualidad *de facto*».

Rodear a las comunidades con muros no ayudará a salvar ese abismo e indudablemente dificultará que los muchos miembros de la comunidad crucen al otro lado: al estatus de un individuo *de facto* capaz de autodeterminación y no solo sobre el papel. En lugar de concentrarse en las raíces y causas de la incertidumbre que en el presente asola a las personas, el «multiculturalismo» desvía la atención y la energía. Ninguno de los bandos de las constantes guerras entre «nosotros y ellos» puede esperar seriamente que su anhelada y perdida seguridad regrese después de una victoria; en lugar de ello, cuanto más absortos están en la planificación de futuros enfrentamientos en el campo de batalla multicultural, se convierten en un objetivo más fácil y rentable para los poderes globales, los únicos poderes capaces de aprovecharse del fracaso de la laboriosa tarea de construir una comunidad humana y unir el control humano de su propia condición y las circunstancias que lo configuran.

Con mucha frecuencia son dos miserias las que se enfrentan una a la otra en el campo de batalla de las escaramuzas tribales, la lamentable y principal réplica de los pobres a las prestigiosas guerras de emancipación. Uno puede comprender a quienes están en la miseria, al tiempo que lamenta que su destino sea caer en una miseria aún mayor en virtud de su confusión acerca de las causas y los remedios. Con una medida de buena voluntad, empatía y conmiseración, esa comprensión puede traducirse en perdón. Algo que, sin embargo, se aplica con dificultad a quienes capitalizan la confusión de los miserables. Como señala Richard Rorty respecto al caso de Estados Unidos, en cierto modo pero no totalmente diferente a la realidad europea:

> El objetivo es mantener las mentes de los proletarios en otro lugar, mantener al 75 % de los estadounidenses y al 95 % de la población mundial ocupada en hostilidades étnicas y religiosas y con debates acerca de las costumbres sexuales. Si los proletarios se distraen de su propia desesperación gracias a seudoacontecimientos creados por los medios, incluyendo la breve y sangrienta guerra, los muy ricos tendrán poco que temer.[17]

Como la experiencia reciente muestra dejando poco lugar a dudas, los muy ricos harán cualquier cosa, o casi cualquier cosa, para no tener nada que temer de los proletarios...

27 de febrero de 2011

Del sueño americano: ¿tiempo de necrológicas?

Esto es lo que Frank Rich escribe en el *New York Times* de hoy:

> La principal prioridad de los actuales radicales políticos de Estados Unidos no es equilibrar los presupuestos del gobierno sino

librar una guerra ideológica en Washington y las capitales de los estados. Los relativamente escasos dólares que se ahorrarían en el recorte propuesto del gasto federal en Planificación Familiar y Head Start* no harían mella en el déficit; los recortes tan solo atacan los programas que la derecha aborrece. En Wisconsin, donde los funcionarios estatales capitularon ante la exigencia de concesiones financieras por parte del gobernador Scott Walker, la única tarea que les queda a los republicanos es destruir el derecho laboral a la negociación colectiva.

Esto no quiere decir que no haya una misión fiscal en la agenda de la derecha, tanto nacional como localmente; solo que la misión no tiene nada que ver con la reducción del déficit. El verdadero objetivo es recompensar a los patrocinadores más ricos del partido republicano mutilando lo que queda del trabajo organizado, arruinando a las agencias gubernamentales encargadas de regular y controlar a las empresas y, como siempre, premiando a los más ricos con más exenciones de impuestos. La arruinada ecuación moral codificada en la era Bush —que la bajada de impuestos a las clases más altas era una prioridad aún mayor que pagar por dos guerras— es ahora un hecho reconocido. Los otrora fundamentales valores americanos de sacrificio compartido e igualdad de oportunidades en el terreno económico han quedado aparcados.

Si tuviera que escribir un réquiem por el sueño americano (al menos el sueño americano tal como lo hemos soñado nosotros, que observamos aquel país desde el otro lado del océano con una mezcla de esperanza y desesperación), no podría, por más que esforzara mi imaginación, hacerlo mejor. Y me pregunto si alguien podría. Aunque el hecho de que aún haya personas que sienten y escriben

* Head Start es un programa de ayuda federal para niños en edad preescolar que pertenecen a familias de bajos ingresos. El programa Head Start está a cargo de organizaciones locales sin ánimo de lucro en casi todos los condados del país. *(N. del ed.)*

como Frank Rich me permite preguntarme si los anuncios de la muerte del sueño americano no son, después de todo y a pesar de todo, un poco prematuros.

Sería fantástico que así fuera, pero ¿por cuánto tiempo?

[illegible]

Cuando repaso los recuerdos de mi [illegible] y los [illegible]

[illegible]

Marzo de 2011

1 de marzo de 2011

De H. G. Wells y yo, último sueño y testamento

En la erudita, perspicaz y exquisitamente inteligente introducción a una reciente edición de *The Shape of Things to Come*, libro de H. G. Wells de 1933 que en su tiempo fue un éxito pero ahora ha sido olvidado, leemos que en sus últimos años, mucho después de que la traumática experiencia de la Gran Guerra dejara al optimista mundo decimonónico en ruinas y debilitara los cimientos de la visión liberal de la historia, Wells «quedó desplazado». Él y todos los que en su generación fueron marcados por la crueldad brutal e inhumana, la inutilidad y el absurdo de la guerra, cuya cicatriz nunca se curó verdaderamente. Pero en el caso concreto de Wells, ser desplazado del avance de la historia equivalía a serlo de su proyecto central, que pretendía dirigir a todas las mentes esclarecidas del mundo civilizado. Ese proyecto consistía en mostrar el desorden en que se había convertido el mundo y señalar un camino para seguir adelante.

Wells se aferró tercamente a su creencia de que había y siempre habrá un «camino hacia delante», no importa lo numerosos y variados que sean los obstáculos, impedimentos, inconvenientes y reacciones que se acumulen frente a los seres humanos que se atrevan (¿estén destinados?) a seguirlo. Nunca renunció a su proyecto, insiste el autor de la introducción (ese formidable ejercicio que consiste en actualizar simultáneamente la capacidad del libro para ha-

blarnos y la capacidad del lector para comprender), pero en el último periodo de su vida se dirigió a su público desde una creciente distancia. Wells no cedía en la posición que había adquirido desde el principio. Llevado al límite a través de espantosas decepciones, permaneció en su lugar; fue su presunto público el que se apartó y se alejó...

En pocas palabras, Wells perdió su antaño «infalible sentido del *Zeitgeist*», un sentido que durante más de dos décadas había sido, según el común acuerdo de la opinión ilustrada, su marca personal: «Wells elaboró el mejor razonamiento posible para el triunfo de la civilización europea»; sin embargo, como muchos de sus contemporáneos, no predijo la guerra... Y demostró ser más lento que muchos de ellos a la hora de comprender el significado de esa omisión y contar sus víctimas. En los años de guerra, sus escritos muestran su inquebrantable confianza en que «la Europa de 1910... después del desmantelamiento y la reconstrucción, volverá a funcionar». Sus novelas fueron «fatalmente lentas a la hora de registrar el cambiante consenso sobre la primera guerra mundial, no solo en la intelectualidad sino también en los corazones y mentes de los ciudadanos "ordinarios"»; «para las mentes que sufrieron las secuelas, esta civilización no es una pizarra que pueda borrarse, ni una expresión corregible en el rostro del *homo sapiens*... sino una máscara que oculta el verdadero y espantoso rostro de todos nosotros». En cuanto a Wells, sin embargo, «para bien y para mal, no podía abandonar la lucha. No podía abandonar el esfuerzo por hacernos ver». Y ello a pesar de la incómoda sensación de los defectos de su temperamento: en labios del doctor Philip Raven, actor principal de su *Shape of Things to Come*, Wells pasa revista a sus propios defectos e incapacidades: «No puedes soportar las elaboraciones convencionales, cuestiones secundarias, complejidades inútiles, métodos indirectos, diplomacias, ficciones legales y discretos alegatos a medias... ¡Cómo han de odiarte los hombres de mundo si tienen la oportunidad de escucharte! Las

complicaciones son su vida. Tú tratas de apartarlas de tu camino. Soy un lacónico, un condenado e impaciente lacónico».

Cuando repaso los recuerdos de mi propio itinerario vital y los comparo con los de Wells, obviamente descubro que mis pocos y en modo alguno incuestionables méritos se quedan cortos al lado de las *fortalezas* de Wells: no están a la altura de la amplitud y audacia de su visión, su talento literario, su sentido de la vocación y su determinación de llevar a cabo su misión. Pero soy plenamente consciente de que comparto sus *debilidades*, tal como las enumera la diatriba del doctor Raven. Esa fraternidad en los defectos me permite conjeturar, aun de forma tentativa y ciertamente con *très beaucoup, en faites toutes, proportions gardées*, algunas, por tenues que sean, afinidades electivas entre mi persona, un humilde artesano, y él, el gran artista...

Pero hay otra justificación para hacer conjeturas acerca de una afinidad electiva: esta vez no entre logros o personalidades sino entre los contextos históricos en los que se gestaron e implantaron nuestros respectivos trabajos; en particular, los efectos de «desplazamiento», tan infaliblemente detectados por Clute en Wells y, según creo, no menos sobresalientes, si no más fuertes, en mi propia historia vital (después de todo, a diferencia de mí, Wells se ahorró la experiencia del exiliado o refugiado, tanto de la variedad «extranjera» como «interna»). Cuando pienso en ello, advierto que la sensación de «estar desplazado» me ha acompañado hasta donde puedo recordar, la sensación de estar fuera de lugar y fuera del tiempo y, sin duda alguna, la sensación de la distancia que me separa de los «hombres de mundo», una distancia espiritual y física, elegida por ellos y también por mí. Admito de buen grado que la condición de «desplazado» me ha parecido agradable, incluso profundamente satisfactoria, y, considerando respecto a qué he sido desplazado, también una elección honesta y éticamente loable... Antes de leer y sumergirme en las reflexiones de Clute, atribuía, tal vez erróneamente, esos sentimientos difusos y, sin embargo, ubi-

cuos y obstinados a mi claustrofobia innata. Tanto mental como visceralmente, temo a las multitudes, aborrezco el griterío y detesto las estampidas y el instinto del rebaño.

Mi desplazamiento tuvo muchos rostros. La experiencia de la infancia que consistió en ser apartado a la fuerza del mundo al que pertenecía y al que se me negó entrar, unido al exilio de la guerra, que me alejó de un mundo al que en vano intenté unirme; después de regresar al hogar, una distancia gradual pero inexorablemente creciente entre mis esperanzas y expectativas y lo repugnante de las realidades exacerbadas por la hipocresía de los «hombres de mundo»; una breve estancia en otro país, en esa ocasión con la experiencia de estar «en» el lugar sin ser «del» lugar, y, por último, la otra mitad de mi vida en un país tan extraordinariamente hospitalario con los extranjeros, a condición de que no pretendan ser autóctonos...

Hasta ahora, sin embargo, esto no ha sido más que la lista de los, por así decirlo, desplazamientos topográficos. Tal vez (¿quién podría decirlo con la mano en el corazón?) como resultado de una predisposición formada a través de los desplazamientos «topográficos», un tipo de desplazamiento más serio, sin duda más cercano al de Wells, marcó y marca mi perfil profesional: mi propia versión del «desplazamiento del *Zeitgeist*». Sin embargo, puesto que Wells y yo estamos separados casi por dos generaciones, las manifestaciones de un desplazamiento similar están condenadas a diferir; de hecho, presentan un sentido opuesto. El desplazamiento de Wells lo obligó a luchar para salvar la confianza del hombre en sí mismo propia de la Ilustración, la modernidad y la modernidad ilustrada, contra el *Zeitgeist* de la catástrofe inminente, un segundo declive y el último apocalipsis («Ahora es posible olvidar, setenta años después, lo profundamente *deprimido* que estaba el mundo en 1933, hasta qué punto eran grandes las probabilidades de que la civilización no sobreviviera», señala Clute). Mi tipo de desplazamiento, por otro lado, se expresó en la resistencia al despreocupado *Zeitgeist* de un

nuevo mundo, el fatuo, distante e insensible mundo que no creía en una alternativa a sí mismo, feliz de vivir un tiempo prestado y propenso a confundir el segundo declive con un segundo advenimiento y pretender que «esa es la solución», mientras hace todo lo posible para evitar hacer lo que resulta extremadamente urgente e imprescindible para salvar y redimir a las auténticas víctimas y las bajas colaterales.

En pocas palabras, Wells luchó, contra todo pronóstico, por salvar la confianza en nosotros mismos. Lo que yo he intentado hacer es salvar nuestro sentido autocrítico; con todas las probabilidades y presunciones en contra, minar o al menos debilitar nuestra presunción. Wells buscó los resquicios de esperanza bajo las nubes crepusculares; yo he intentado descubrir las rocas oscuras y las mareas negras que acechan por detrás de faros deslumbrantes, y sin embargo efímeros e improvisados ad hoc.

Y sin embargo... El espíritu del tiempo puede haber virado ciento ochenta grados, los protagonistas y antagonistas pueden haber cambiado de bando, pero toda esa turbulencia no ha logrado cortar un vínculo que apoya la conjetura de una afinidad electiva. Aquí están las palabras de despedida anotadas por Wells en las últimas páginas de *The Shape of Things to Come* en el nombre del «último gobierno en la Tierra», su golpe de gracia y su disculpa por rendir las armas, destinadas a ser repartidas una vez se ha llegado a la conclusión de que no había «nada que el gobierno pudiera hacer» (una declaración, recordémoslo, escrita por H. G. Wells en las profundidades de la desesperación mundial):

> Este es el día, esta es la hora del amanecer para la humanidad unida. El Martirio del Hombre ha concluido. De un polo al otro no hay en el planeta un solo ser humano sin un justo porvenir de autorrealización, salud, interés y libertad. Ya no hay esclavos; no hay pobres; nadie está condenado a un estatus inferior en virtud de su nacimiento; nadie condenado a padecer inútiles periodos de confi-

> namiento; nadie afligido en cuerpo o mente sin recibir la ayuda de guardianes capaces y abnegados. El mundo se extiende ante nosotros para que obremos a nuestra voluntad, a la medida de nuestra capacidad e imaginación. La lucha por la existencia material ha concluido. Se ha ganado. La necesidad de represiones y disciplinas ha quedado atrás. La lucha por la verdad y esa indescriptible necesidad que es la belleza empieza ahora, libre de los imperativos de la lucha inferior. Ahora nadie tiene que vivir menos o ser menos que su máxima posibilidad.

Escribiendo, para variar, desde la cumbre de la celebración autocomplaciente de la opulencia y la comodidad nunca antes conocidas, habría tenido que esforzarme mucho de haber querido añadir o eliminar una sola frase a esa descripción del mundo por el que merece la pena vivir y luchar... Pero no he sentido esa necesidad. Y sigo sin sentirla.

Notas

1. Otros estudiosos han obtenido límites diferentes, de incluso el doble de magnitud que el de Dunbar. Según una entrada reciente en Wikipedia, «el antropólogo H. Russell Bernard, Peter Killworth y otros colaboradores realizaron diversos estudios de campo en Estados Unidos que arrojaron una media estimada de lazos (290) que es aproximadamente el doble que la de la estimación de Dunbar. La mediana de Bernard-Killworth se sitúa en los 231, una cifra más baja que la media, debido a ciertas desviaciones atípicas en la franja superior de la distribución, pero, aun así, continúa siendo apreciablemente superior a la estimación de Dunbar. La estimación Bernard-Killworth de la máxima probabilidad del tamaño de la red social de una persona se basa en una serie de estudios de campo en los que se emplearon diferentes métodos en poblaciones diversas. No es una media de promedios de esos estudios, sino un hallazgo repetido. Pese a ello, el número de Bernard-Killworth no se ha popularizado de un modo tan generalizado como el de Dunbar». A diferencia de los investigadores mencionados, que se centraron en las agrupaciones que se forman en diversas poblaciones humanas contemporáneas, el objeto principal de los estudios de campo y de las investigaciones de archivo de Dunbar, y los suministradores de los datos primarios sobre los que Dunbar calculó su número, eran primates y poblaciones del Pleistoceno; por consiguiente, la proposición de Dunbar de que el tamaño de la horda primitiva fija un límite al número de «relaciones significativas» sostenibles por los seres humanos (un límite deducido a partir del hecho de que los primates y sus parientes humanos recientes comparten una misma estructura de neocórtex cerebral) debe tomarse como un supuesto más que como un hallazgo corroborado.

2. En <www.controlacrisi.org/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=10464&catid=39&Itemid=68>, consultado en junio de 2010.

3. Walter Benjamin, «Theses on the philosophy of history», en Hannah Arendt (comp.), *Illuminations: Essays and Reflections*, Nueva York, Schoken, 1968, págs. 257-258.

4. Véase Günther Anders, *Le temps de la fin*, 1960, París, L'Herne, 2007, págs. 52-53.

5. Michel Agier, *Le couloir des exiles. Être étranger dans un monde commun*, Bellecombe-en-Gauges, Éditions du Croquant, 2011.

6. T. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, Nueva York, Oxford University Press, 1798, Oxford, 1999, pág. 61 (trad. cast.: *Ensayo sobre el principio de población*, Madrid, Akal, 1984).

7. Esta y las siguientes citas pertenecen a León Chestov, *Athens and Jerusalem*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1966, págs. 424-426 y 68-69.

8. Éxodo, 4.

9. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, págs. 19-21 (trad. cast.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009). La cursiva es mía. Véase también discusión en Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Stanford, Stanford University Press, 1998, págs. 15 y sigs. (trad. cast.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2010).

10. Esta particular demanda de robo, como las que se presentaron e impugnaron durante la «fiebre del oro» californiana de 1849 y los años siguientes, no encontró una resolución inequívoca en los tribunales, pero entonces internet, a principios del siglo XXI, como California en mitad del siglo XIX, era un lugar sin ley, sin propiedad privada, impuestos ni tarifas de comercialización y, en el caso de California, con las pistolas sustituyendo a los jueces y policías.

11. En <http://mashable.com/2011/02/23/social-media-culture/>.

12. Véase Paul Lewis, «Teenage networking websites face anti-paedophile investigation», *Guardian*, 3 de julio de 2006.

13. Eugène Enriquez, «L'idéal type de l'individu hypermoderne. L'individu pervers?», en Nicole Aubert (comp.), *L'individu hypermoderne*, Toulouse, Érès, 2004, pág. 49.

14. En «Die Angestellen», ensayos publicados periódicamente en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, en 1929, y en libro por Suhrkamp en 1930.

Aquí citado en la traducción de Quintin Hoare: Siegfried, Kracauer, *The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany*, Londres, Verso, 1998, pág. 39 (trad. cast.: *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, 2008).

15. Germaine Greer, *The Future of Feminism*, Maastricht, Studium Generale Maastricht, serie Dr. J. Tans Lecture, 2004, pág. 13.

16. Entre los resúmenes más recientes del estado del juego inmediatamente antes del estallido de los disturbios en los países árabes, véase Alain Morice y Claire Rodier, en *Le Monde Diplomatique*, junio de 2010.

17. Véase Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, pág. 88 (trad. cast.: *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo* XX, Barcelona, Paidós, 1999).

Zygmunt Bauman

Aunque los textos de este libro fueron redactados durante el otoño de 2010 y la primavera de 2011 en formas de entradas de diario, no son una reflexión personal, sino un intento de captar el signo de nuestros tiempos a través de los acontecimientos que se producían cotidianamente, en una fase en los que apenas eran perceptibles. Algunos de ellos formarán parte de nuestras vidas durante mucho tiempo, otros se desvanecerán antes de poder ser observados y estudiados en profundidad. En este mundo cambiante, proteico y caleidoscópico, es muy complicado predecir el curso de los acontecimientos y decidir de antemano cuáles de ellos lograrán gran proyección e importancia y cuales pasarán desapercibidos. Sea cual fuere su destino, el autor, siguiendo la máxima de William Blake se propone «contemplar el universo a partir de un grano de arena» y, a partir de ahí, alertarnos de aquello que nos sucederá, o puede sucedernos, en nuestras vidas privadas, formas de solidaridad, perspectivas compartidas, las maneras en que percibimos a los demás y nos relacionamos con ellos, las fuerzas que configuran nuestras vidas, oportunidades e itinerarios, y las formas en las que tratamos de controlar, o cuando menos influir o incluso reformar para mejor, alguna de estas dimensiones de nuestra existencia.

Estas oportunas meditaciones por parte de uno de los pensadores sociales más clarividentes de nuestra época despertarán, sin duda, el interés de los lectores.

Paidós Estado y Sociedad



www.paidos.com
www.espacioculturalyacademico.com

Zygmunt Bauman

Aunque los textos de este libro fueron redactados durante el otoño de 2010 y la primavera de 2011 en formas de entradas de diario, no son una reflexión personal, sino un intento de captar el signo de nuestros tiempos a través de los acontecimientos que se producían cotidianamente, en una fase en los que apenas eran perceptibles. Algunos de ellos formarán parte de nuestras vidas durante mucho tiempo, otros se desvanecerán antes de poder ser observados y estudiados en profundidad. En este mundo cambiante, proteico y caleidoscópico, es muy complicado predecir el curso de los acontecimientos y decidir de antemano cuáles de ellos lograrán gran proyección e importancia y cuales pasarán desapercibidos. Sea cual fuere su destino, el autor, siguiendo la máxima de William Blake se propone «contemplar el universo a partir de un grano de arena» y, a partir de ahí, alertarnos de aquello que nos sucederá, o puede sucedernos, en nuestras vidas privadas, formas de solidaridad, perspectivas compartidas, las maneras en que percibimos a los demás y nos relacionamos con ellos, las fuerzas que configuran nuestras vidas, oportunidades e itinerarios, y las formas en las que tratamos de controlar, o cuando menos influir o incluso reformar para mejor, alguna de estas dimensiones de nuestra existencia.

Estas oportunas meditaciones por parte de uno de los pensadores sociales más clarividentes de nuestra época despertarán, sin duda, el interés de los lectores.

Paidós Estado y Sociedad



www.paidos.com

www.espacioculturalyacademico.com